This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

600093931V

# Chronologische Synopse

der

# vier Evangelien.

Ein Beitrag
zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte
vom Standpuncte der Voraussetzungslosigkeit.

Von

**Karl Wieseler,**
Licentiat und Privatdocent in Göttingen.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Hamburg 1843.
Verlag bei Friedrich Perthes.

101 . e . 101.

Seinem theuren Großonkel

**August Ludwig Wilhelm Hölty**

Pastor in Hintbergen im Hannoverschen

als Zeichen

**der kindlichsten Hochachtung und Verehrung**

gewidmet

vom Verfasser.

# Vorwort.

Alles, was über die innere Seite des in dieser Schrift behandelten Gegenstandes von mir etwa hätte bevorwortet werden können, ist in einer besondern Einleitung gesagt worden. Jetzt, nach Vollendung der Schrift, möge es mir zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse und zur Erleichterung für die Beurtheilung erlaubt sein, über die Methode der Ausführung und Verwirklichung der in der Einleitung entwickelten Grundsätze, namentlich über den Gebrauch, welchen ich von der bereits vorhandenen Litteratur gemacht habe, einiges Wenige hinzuzufügen.

Schon dem flüchtigen Leser wird sich bald die Wahrnehmung aufdrängen, daß ich auf die genauere Feststellung der grundlegenden chronologischen Data, unter welchen ohne Zweifel z. B. die Geburt Jesu, seine Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers, der Tod Jesu zu verstehen sind, vorzugsweise meine Aufmerksamkeit und meinen Fleiß glaubte verwenden zu müssen. Sobald jene sicher gestellt

sind, ergiebt sich leicht ein fester Rahmen, in welchen die Thatsachen aus dem Leben Jesu chronologisch eingefügt werden können, und somit ein sich gegenseitig controliren-des und stützendes System des chronologischen Wissens. Bleiben jene Grundpfeiler stehen, so kommt dann in der That weniger darauf an, ob dieses oder jenes Einzelne, was daran oder darauf gebaut ist, im Feuer der läuternden Kritik sich bewähre oder nicht. In welchem Maaße die letztere aber auch die von mir vorgetragenen Ansichten und Combinationen billigen oder verwerfen mag, in der Grundvoraussetzung habe ich schwerlich geirrt, daß der Exeget und Historiker nur dann eine wirkliche, auf dem evangelischen Texte basirte, von allem Schwanken möglichst befreite Synopse und Harmonie der in den Evangelien berichteten Thatsachen wird gewinnen können, wenn er sich zugleich nicht scheut, die Mühe der grundlegenden chronologischen Untersuchung vor-, mit- oder nachzumachen. Im Allgemeinen muß ich mir unbefangene, wohlwollende Leser und Beurtheiler wünschen, welche nicht bloß von der Nothwendigkeit, sondern auch Möglichkeit dieser chronologischen Untersuchung sich noch überzeugen können. Aber auch an solchen wird es gewiß nicht fehlen, welche das sehr Schwierige und Mühsame derselben aus Erfahrung zu würdigen, das etwa Mangelhafte des von mir Geleisteten im Interesse der Sache aufzudecken, zu ändern und zu bessern, das Gute zu schärfen und geltend zu machen wissen.

Im Zusammenhange mit dem Hauptgesichtspuncte der Behandlung, daß für die chronologische Synopse vor allen Dingen eine unveränderlich feste Basis zu gewinnen sei, ist auch die Auswahl aus der vorhandenen Litteratur getroffen. Diese ist besonders reichhaltig, wo es sich um die Feststellung eines für die chronologische Synopse fundamentalen Datums handelte. Sie ist spärlicher, wo dieses nicht oder weniger der Fall war. Statt einer ausführlichern Kritik der verschiedenen Ansichten glaubte ich mich dann auf bewährte exegetische Auctoritäten berufen zu können, indem ich nur die eigene Ansicht, zumal wenn sie von der gangbaren abwich, weiter zu begründen suchte. Bei der unendlichen Masse des die Evangelien betreffenden exegetischen Apparats aus älterer oder neuerer Zeit war ohnehin eine gewisse Beschränkung desselben nothwendig. Von den gangbaren größeren Werken zumal der deutsch protestantischen Litteratur ist indeß, von welcher Seite sie auch kommen mochten, kaum eins ganz unberücksichtigt geblieben, falls es wirklich die Sache zu fördern schien. Tags- und Mode-Litteratur konnte um so eher übergangen werden.

Schließlich bemerke ich, daß einzelne Werke von mir in verschiedenen Ausgaben benutzt sind. So habe ich den ersten Band des Commentars von Olshausen, welcher die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthält, fortwährend nach der zweiten Auflage und den zweiten Band nach der dritten Auflage citirt. So

hatte ich von dem Leben Jesu von Neander Anfangs nur die erste und erhielt erst später die dritte Auflage. Im Allgemeinen ist indeß die von mir gebrauchte Ausgabe jedes Werks da, wo dieses zuerst erwähnt wird, ausdrücklich angegeben worden.

Göttingen am 2ten Junius 1843.

Der Verfasser.

# Inhaltsangabe.

Einleitung. . . . . . . . . . . . . . . . . . S. 1 — 32.

Erster Abschnitt. Die Kindheitsgeschichte Jesu. Text: Luc. 1, 5 — 2, 52. vgl. 3, 23—28. Matth. 1, 1—2, 23. — 33 — 159.

I. Wo ist Jesus geboren? . . . . . . . . . . — 34 — 48.

II. Wann ist Jesus geboren?

1. in welchem Jahre? . . . . . . . . . . — 49 — 132.

2. In welchem Monate? . . . . . . . . . — 132 — 150.

III. Succession der einzelnen Begebenheiten. . . — 150 — 159.

Zweiter Abschnitt. Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannes des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennehmung des erstern und Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste. Text: Luc. 3, 1 — 4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47. . . . — 160 — 262.

I. Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen. — 160 — 164.

II. Chronologische Bestimmung der beiden Gränzpuncte dieses Zeitraums.

Seinem theuren Großonkel

**August Ludwig Wilhelm Hölty**

Pastor in Hintbergen im Hannoverschen

als Zeichen

**der kindlichsten Hochachtung und Verehrung**

gewidmet

vom Verfasser.

# Vorwort.

Alles, was über die innere Seite des in dieser Schrift behandelten Gegenstandes von mir etwa hätte bevorwortet werden können, ist in einer besondern Einleitung gesagt worden. Jetzt, nach Vollendung der Schrift, möge es mir zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse und zur Erleichterung für die Beurtheilung erlaubt sein, über die Methode der Ausführung und Verwirklichung der in der Einleitung entwickelten Grundsätze, namentlich über den Gebrauch, welchen ich von der bereits vorhandenen Litteratur gemacht habe, einiges Wenige hinzuzufügen.

Schon dem flüchtigen Leser wird sich bald die Wahrnehmung aufdrängen, daß ich auf die genauere Feststellung der grundlegenden chronologischen Data, unter welchen ohne Zweifel z. B. die Geburt Jesu, seine Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers, der Tod Jesu zu verstehen sind, vorzugsweise meine Aufmerksamkeit und meinen Fleiß glaubte verwenden zu müssen. Sobald jene sicher gestellt

sind, ergiebt sich leicht ein fester Rahmen, in welchen die Thatsachen aus dem Leben Jesu chronologisch eingefügt werden können, und somit ein sich gegenseitig controlirendes und stützendes System des chronologischen Wissens. Bleiben jene Grundpfeiler stehen, so kommt dann in der That weniger darauf an, ob dieses oder jenes Einzelne, was daran oder darauf gebaut ist, im Feuer der läuternden Kritik sich bewähre oder nicht. In welchem Maaße die letztere aber auch die von mir vorgetragenen Ansichten und Combinationen billigen oder verwerfen mag, in der Grundvoraussetzung habe ich schwerlich geirrt, daß der Exeget und Historiker nur dann eine wirkliche, auf dem evangelischen Texte basirte, von allem Schwanken möglichst befreite Synopse und Harmonie der in den Evangelien berichteten Thatsachen wird gewinnen können, wenn er sich zugleich nicht scheut, die Mühe der grundlegenden chronologischen Untersuchung vor-, mit- oder nachzumachen. Im Allgemeinen muß ich mir unbefangene, wohlwollende Leser und Beurtheiler wünschen, welche nicht bloß von der Nothwendigkeit, sondern auch Möglichkeit dieser chronologischen Untersuchung sich noch überzeugen können. Aber auch an solchen wird es gewiß nicht fehlen, welche das sehr Schwierige und Mühsame derselben aus Erfahrung zu würdigen, das etwa Mangelhafte des von mir Geleisteten im Interesse der Sache aufzudecken, zu ändern und zu bessern, das Gute zu schärfen und geltend zu machen wissen.

Im Zusammenhange mit dem Hauptgesichtspuncte der Behandlung, daß für die chronologische Synopse vor allen Dingen eine unveränderlich feste Basis zu gewinnen sei, ist auch die Auswahl aus der vorhandenen Litteratur getroffen. Diese ist besonders reichhaltig, wo es sich um die Feststellung eines für die chronologische Synopse fundaméntalen Datums handelte. Sie ist spärlicher, wo dieses nicht oder weniger der Fall war. Statt einer ausführlichern Kritik der verschiedenen Ansichten glaubte ich mich dann auf bewährte exegetische Auctoritäten berufen zu können, indem ich nur die eigene Ansicht, zumal wenn sie von der gangbaren abwich, weiter zu begründen suchte. Bei der unendlichen Masse des die Evangelien betreffenden exegetischen Apparats aus älterer oder neuerer Zeit war ohnehin eine gewisse Beschränkung desselben nothwendig. Von den gangbaren größeren Werken zumal der deutsch protestantischen Litteratur ist indeß, von welcher Seite sie auch kommen mochten, kaum eins ganz unberücksichtigt geblieben, falls es wirklich die Sache zu fördern schien. Tags- und Mode-Litteratur konnte um so eher übergangen werden.

Schließlich bemerke ich, daß einzelne Werke von mir in verschiedenen Ausgaben benutzt sind. So habe ich den ersten Band des Commentars von Olshausen, welcher die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthält, fortwährend nach der zweiten Auflage und den zweiten Band nach der dritten Auflage citirt. So

hatte ich von dem Leben Jesu von Neander Anfangs nur die erste und erhielt erst später die dritte Auflage. Im Allgemeinen ist indeß die von mir gebrauchte Ausgabe jedes Werks da, wo dieses zuerst erwähnt wird, ausdrücklich angegeben worden.

Göttingen am 2ten Junius 1843.

Der Verfasser.

# Inhaltsangabe.


Einleitung. . . . . . . . . . . . . . . . . . S. 1 — 32.

Erster Abschnitt. Die Kindheitsgeschichte Jesu. Text: Luc. 1, 5 — 2, 52. vgl. 3, 23—28. Matth. 1, 1—2, 23. — 33 — 159.

I. Wo ist Jesus geboren? . . . . . . . . . . — 34 — 48.

II. Wann ist Jesus geboren?

1. in welchem Jahre? . . . . . . . . . . — 49 — 132.

2. In welchem Monate? . . . . . . . . . . — 132 — 150.

III. Succession der einzelnen Begebenheiten. . . . — 150 — 159.

Zweiter Abschnitt. Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannes des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennehmung des erstern und Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste. Text: Luc. 3, 1 — 4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47. . . . — 160 — 262.

I. Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen. — 160 — 164.

II. Chronologische Bestimmung der beiden Gränzpuncte dieses Zeitraums.

A. Anfangspunct des Zeitraums.

1. Taufe Jesu durch Johannes. . . . . S. 165 — 203.

2. Zeit des Auftritts Johannes, des Täufers. — 203 — 205.

B. Endpunct des Zeitraums.

1. Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste. . . . . . . . . . . — 205 — 223.

2. Zeit der Gefangennahme des Täufers. . — 223 — 251.

III. Succession der einzelnen Begebenheiten. . . — 251 — 262.

Dritter Abschnitt. Von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers und dem Purimfeste bis zu seiner Reise zum Hüttenfeste nach Jerusalem. Text: Luc. 4, 14—9, 50. Marc. 1, 14—9, 50. Matth. 4, 12—18, 35. Joh. 6, 1 — 7, 1. . . . . . . . . . . . . . — 263 — 315.

I. Der Text im Allgemeinen. . . . . . . . — 263 — 270.

II. Der Text im Besondern und zwar

A. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas. — 271 — 278.

B. Anordnung der synoptischen Erzählungsmasse mittelst Johannes-Lucas.

1. Prüfung der Reihefolge der Begebenheiten in der Section Marc. 1, 14—6, 44. Matth. 4, 12 — 14, 21, und zwar

a. Prüfung von Marc. 1, 14 — 6, 44. an Luc. 4, 14 — 9, 17. . . . . . . — 280 — 297.

b. Prüfung von Matth. 4, 12 — 14, 21. an Luc. 4, 14 — 9, 17. . . . . . — 297 — 308.

2. Verhältniß der Begebenheiten in den Abschnitten Luc. 9, 18—50. Marc. 6, 45 — 9, 50. Matth. 14, 22 — 18, 35. Joh. 6, 16 — 7, 14. . . . . . . . . . . — 308 — 313.

III. Allgemeines Resultat. . . . . . . . . . — 313 — 315.

Vierter Abschnitt. Von der Reise Jesu zum Hüttenfeste bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem. Text: Luc. 9, 51 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. Joh. 7, 2 — 12, 11. S. 316 — 332.

I. Der Text des Zeitraums im Allgemeinen. . . . — 316 — 317.

II. Der Text im Besondern und zwar

1. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas. Die drei letzten Reisen Jesu nach Judäa und Jerusalem. . . . . . . . . . . . . . — 317 — 330.

2. Verhältniß zwischen Lucas und den beiden andern Synoptikern in ihren Berichten über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. Text: Luc. 17, 11 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. . . . . . . . — 330 — 332.

Fünfter Abschnitt. Von dem letzten königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu seinem Tode und seiner Grablegung. Die Leidenswoche. Text: Luc. 19, 29 — 23, 55. Marc. 11, 1 — 15, 47. Matth. 21, 1 — 27, 61. Joh. 12, 12 — 19, 42. . . . . . . — 333 — 415.

I. Todestag Christi und zwar

1. an welchem Wochentage ward Christus gekreuzigt? — 334 — 339.

2. ward Christus am 15. oder 14. Nisan gekreuzigt? — 339 — 386.

3. Jahr und Datum der Kreuzigung Christi. . — 386 — 390.

II. Anordnung der Leidenswoche nach ihren einzelnen Tagen. . . . . . . . . . . . . — 390 — 415.

Sechster Abschnitt. Von Jesu Grablegung am 15ten Nisan oder 7ten April (im Jahre 30 n. Ch.) bis zu seiner Himmelfahrt. Text: Joh. 20 u. 21. Marc. 16, 1 — 8. 9 — 20. Luc. 23, 56 — 24, 53. vgl. Apstg. 1, 1 — 12. Matth. 27, 62 — 28, 20. — 416 — 436.

I. Jesus im Grabe. . . . . . . . . . . — 416 — 417.

II. Jesu Auferstehung, seine Erscheinung während 40 Tage, seine Himmelfahrt.

A. Der Text im Allgemeinen und mit Beziehung auf 1 Kor. 15. . . . . . . . . . . . . S. 418 — 424.

B. Der Text im Besondern.

1. Erscheinungen Jesu in Judäa. . . . . . — 425 — 433.

2. Erscheinungen Jesu in Galiläa. . . . . — 433 — 434.

3. Letzte Erscheinung Jesu in Judäa. . . . — 434 — 436.

---

Als Anhang ein Excurs über die Form des jüdischen Jahrs im Zeitalter Jesu nebst einem jüdischen Festkalender über die beiden letzten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit. . . . . . . . . . . . . — 437 — 484.

# Einleitung.

## I. Aufgabe.

Gegenwärtige Schrift verspricht auf ihrem Titel, „eine chronologische Synopse der vier Evangelien" zu sein. Um zu erklären, in welchem Sinne dieser Titel zu verstehen ist, wird erläutert werden müssen, was mit dem Begriff Synopse hier gemeint sei, und zwar sofern derselbe durch die beiden Prädicate Synopse „der vier Evangelien" und „chronologisch" näher bestimmt wird.

Unter Synopse verstehe ich hier nicht die möglichst zweckmäßige, objective Gegenüberstellung des sich wirklich, muthmaßlich oder scheinbar entsprechenden, kritisch gesichteten Evangelien-Textes, wie sie der Bequemlichkeit halber vornämlich von Griesbach an behuf einer zusammenschauenden Texteserklärung und Texteskritik bekanntlich öfter und mit immer größerm Glücke unternommen ist, sondern den ganzen Proceß des Zusammenschauens selber sammt dessen weiterer Begründung. Die einander entsprechenden evangelischen Texlesstellen und Textesabschnitte werden dabei zwar auch zusammengestellt, aber nicht ausführlich abgedruckt. Daneben wird aber, so weit es zulässig erscheint, stets eine motivirte Entscheidung darüber versucht, ob und in wiefern jene sich wirklich oder nur scheinbar entsprechen.

Während jene Textessynopsen in Bezug auf die drei ersten Evangelien, welche deßhalb auch synoptisch im besondern Sinne heißen, Vollständigkeit erstreben, aber aus dem vierten Evangelium nur ausnahmsweise und nur die augenfälligsten

Parallelen wie namentlich die Leidensgeschichte herbeiziehen, will unsere Synopse sämmtliche kanonische Evangelien gleichmäßig behandeln.

Endlich will die hier versuchte Synopse eine chronologische Synopse der Evangelien sein. Sie hat es also zunächst und wesentlich mit dem chronologischen Verständniß der Evangelien und Allem, was mit demselben in irgend einer Verbindung steht, zu thun. Unter letzterm wird indeß nicht nur die chronologische Bestimmung einzelner in dem Leben Jesu besonders hervorragender Puncte, wie des Geburtsjahrs Jesu, des Jahrs, in welchem er seine öffentliche Wirksamkeit begann, der Dauer dieser Wirksamkeit, seines Sterbetags und Sterbejahrs u. s. w. verstanden, sondern eine Ermittlung und Sicherstellung alles dessen, wodurch der Begriff des Successiven im weitesten Sinne des Worts constituirt wird, also, weil dieser Begriff mit einer Entwicklung in Zeit und Raum identisch ist, die räumlich zeitliche Bestimmung wo möglich sämmtlicher Erzählungen und Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche uns in den vier Evangelien oder sonst im N. T. berichtet sind. Andere historische Erörterungen werden auch vorkommen und vielleicht in nicht geringer Zahl, z. B. um darzuthun, daß ein chronologisches Datum nicht schon darum falsch sei, weil durch dasselbe ein kraft sicherer historischer Zeugnisse nicht existirendes Factum bezeichnet werde. Doch werden sie nur vorkommen können, weil und sofern sie zur Erreichung des genannten letzten Ziels irgendwie mitwirken zu können geeignet scheinen. Mittelpunct unsrer synoptisch kritischen Betrachtung des evangelischen Stoffs muß das eigentlich Successive im Leben Jesu bleiben, dessen Ermittlung, dessen Begründung.

## II. Bedürfniß und wissenschaftliches Recht der Aufgabe.

Um das gegenwärtige Bedürfniß, wie das wissenschaftliche Recht der so gefaßten Aufgabe nachzuweisen, betrachten wir die-

selbe in ihrem Verhältniß zum gegenwärtigen Stande der Evangelienharmonistik, zum doppelt gearteten Inhalt der evangelischen Geschichte, zu den Aufgaben der verwandten, mit unsrer Synopse organisch zusammenhängenden Evangelienlitteratur.

1. Wer die Evangelienkritik und Evangelienharmonistik vom Anfange des Jahrhunderts an mit prüfendem Auge mustert, gewahrt bei den enormsten Schwankungen im Einzelnen dennoch eine durchherrschende gemeinsame Richtung, die trotz aller Subjectivität der Betrachter ihren Grund und Quell also wohl in dem wirklichen Verhältniß der Evangelien haben muß. Mag man Matthäus den Vorrang geben als dem Apostoliker, oder Marcus als dem Urevangelisten, oder Lucas als dem kritischen Pragmatiker, stets pflegt man jene drei Evangelien unter dem Titel der Synoptiker als eine Einheit gegenüber zu stellen dem johanneischen Evangelium. Es scheint mithin ein Dualismus im Innern des kanonischen Evangelienbuchs selber zu stecken. Ob dieser Dualismus nur scheinbar oder wirklich vorhanden sei, das ist die verhängnißvolle Grundfrage, von deren Beantwortung das wissenschaftliche Recht aller Evangelienharmonistik abhängt und an deren Lösung die exegetische Theologie der Gegenwart bewußt oder unbewußt arbeitet. Setzen wir, die beiden Seiten des Evangelienverhältnisses hätten jede für sich wesentlich wahre Züge des historischen Christusbildes überliefert, würde dann nicht bei Annahme ihrer absoluten innern Unvereinbarkeit der Dualismus in den historischen Christus selber verlegt, und die doketische Häresie wenn auch in einer etwas andern Form sogar historisch gerechtfertigt sein? Die Kirche selber freilich, welche vom Geiste geleitet, sämmtliche vier Evangelien in den Kanon aufnahm, erklärte durch diese Aufnahme einst factisch, was sie auch sonst häufig genug in ihren Organen aussprach, daß sie in den vieren das eine wahre, einheitliche, allseitige historische Christusbild habe und anerkenne. Schwer, vielleicht unmöglich mag es uns dünken, daß sie, die strenge Bekämpferin des Doketismus, sich in diesem Punkte geirrt habe. Doch der besonnenen theologischen Wissenschaft Aufgabe bleibt es, aus dem Jedermann vorliegenden Gegenstande selber den Zweifel zu prüfen, ob jene, indem sie sich in dem

kanonischen Evangelium wieder erkannte, nicht dennoch einen unbewußten Doketismus in ihrem eigenen Schooße gut geheißen habe. — Indeß der christliche Glaube und die Wissenschaft von diesem Glauben, wird man auf der andern Seite entgegnen, erkennt die historische Wahrheit eines doketischen Christus nicht an. Wie aber, wenn in dem scheinbaren Gegensatze der Evangelien ein ursprünglicher Dualismus des Christusbildes wirklich gegeben wäre? Dann müßte doch Glaube und Wissenschaft vom Glauben in demselben Maaße, als sie alles Dualistische in der Person Christi perhorresciren, selber geneigt und bestrebt sein, denjenigen Theil des bis dahin für kanonisch gehaltenen Evangelieninhalts, welcher als jenen Dualismus constituirend zum allgemeinen Bewußtsein gelangt wäre, auch durch die That seiner Nichtkanonicität und Nichtgeschichtlichkeit zu überweisen, also entweder ganz aus dem Kanon der Kirche zu streichen oder doch als deuterokanonisch zu bezeichnen. Unbefangen die Sache angesehen erhellt daher, daß nicht bloß die Gegner des christlichen Glaubens, sondern der Glaube und die Kirche selber ein Interesse daran haben, daß der wirkliche Bestand jenes scheinbar dualistischen Verhältnisses mit aller der Wissenschaft möglichen Schärfe d. h. Umsicht und Besonnenheit untersucht und erörtert werde.

An dieser Arbeit hat die Kirche nicht etwa erst jetzt, sondern schon lange, fast von Anfang an gearbeitet. Während die Evangelieneinheit sich bisher mehr im unmittelbaren Leben der Kirche reflectirte, sich thatsächlich erwies, will sie gegenwärtig vorzugsweise vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein gerechtfertigt, in das wissenschaftliche Bewußtsein aufgenommen werden. Zu der frühern Unmittelbarkeit können wir nicht mehr zurück, nachdem Kritik und Skepsis so schneidende Einwürfe gemacht haben. Versicherungen können nicht helfen, wo Beweise gefordert werden, und, nur nicht in dieser Turbulenz, gefordert werden können. Dies wird im Grunde auch von Allen anerkannt, die sich in diesem Streite vernehmen ließen, theoretisch und praktisch, oder doch theoretisch, wenn auch nicht immer praktisch, und umgekehrt. Der gegenwärtige

Stand der Behandlung jenes Evangelienverhältnisses ist aber wesentlich folgender.

Es giebt solche, welche die Einheit der Synoptiker und des johanneischen Evangeliums im unvermittelten Glauben voraussetzen. Ihr Glaube genügt, so lange er in ursprünglicher Unbefangenheit besteht. Niemand aber, welcher lebendig in der Theologie der Gegenwart steht und an ihrem Ausbau nach dem Maaß der ihm verliehenen Kräfte pflichtmäßig mitzuarbeiten bemüht ist, wird vom Zweifel verschont bleiben, und sobald dieser an ihn herangetreten ist, kann der Glaube für die Dauer nur im Wissen überwinden, muß zu einem wissenden Glauben werden, muß bemüht sein, sich selber und Andern Rechenschaft zu geben von dem, das er glaubt Tit. 1, 9. Der Glaube soll auch nicht ohne das Wissen bleiben: denn des freimachenden, lebendigen Glaubens Natur ist es eben, aus sich wie das Thun so auch das Wissen des Glaubens zu erzeugen. In diesem Sinne haben bereits Mehrere die dem Glauben natürliche Voraussetzung der jetzt besonders heftig bestrittenen Evangelieneinheit zu begründen versucht, auch des Guten und Trefflichen nicht wenig geliefert. Allein die Fortdauer des Kampfs und die Art, wie er geführt wird, scheint ein unwiderleglicher Beweis dafür zu sein, daß bei allem Erfolge, der erreicht ist, und bei aller gerechten Hoffnung, welche der bereits errungene Erfolg erwecken darf, keineswegs gesagt werden kann, daß schon jetzt den Ansprüchen des Glaubens und des Wissens gleichmäßig genügt sei. Sehen wir die Beschaffenheit des Kampfs näher an, so zeigen sich überall weit weniger Kämpfer dafür, daß die beiden Glieder jenes Evangelienverhältnisses im Ganzen gleich berechtigt seien, als für die mehr oder weniger unbedingte Unterordnung des einen Gliedes unter das andere. Nach der Geschichte des Kampfs mußten aber zuerst die Synoptiker sinken gegenüber dem apostolisch johanneischen Evangelium. Das herrschende Resultat der auf sie zuerst gelenkten Kritik über ihre Beschaffenheit und ihre gegenseitigen Quellen konnte nur diesen Einfluß haben. Nun kam die Reihe an das johanneische Evangelium. Doch wie stark auch der Angriff war, die Selbstmacht des Evangeliums wie die Geschicklichkeit seiner Vertheidiger

war noch stärker. Das Evangelium stand im Ganzen gerechtfertigt da, selbst sein gefährlichster Gegner 1) entschloß sich erklärend, daß er seine Absicht erreicht habe, zum öffentlichen Widerruf. Indeß war es bei einem solchen Stande der Dinge nicht zu verwundern, daß die Synoptiker nicht selten zu sehr in den Hintergrund traten, dagegen von dem johanneischen Evangelium hier und da fast allein alles Heil erwartet zu werden schien. So konnte auch hier die Reaction nicht ausbleiben. In der strengsten Weise ward sie von den modernen Kritikern vollzogen. Diese, welche in den Evangelien für sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse die gröbsten Widersprüche nachweisen zu können glauben, pflegen von den Evangelien zwar überhaupt nicht viel zu halten, am wenigsten indeß von dem johanneischen. Während jene das johanneische Evangelium, diese die Synoptiker wider einander hervorhoben und geltend machten, trat denn auch der Fall ein, daß Andere in den besondern Fällen, wo beide mit einander in Conflict zu stehen schienen, ohne eine feststehende allgemeine Regel häufig nur nach einem gewissen Billigkeitsprincip die Wahrheit zwischen beiden theilten. Es sprach sich darin, freilich in wenig zu billigender Weise, das richtige Bewußtsein aus, daß der Unterschied 2) der Glieder des Evangelienleibes doch zu sehr hervorgehoben werde.

---

1) C. G. Bretschneider Probabilia de evang. et epist. Joan. indole et origine. 1820. 8. Zurückgenommen in dem Magazin für Christl. Prediger II. 2. S. 154 ff.

2) Fast muß man glauben, daß die an sich gewiß sehr verdienstlichen und namentlich für die Kritik im engsten Sinne ganz unentbehrlichen Textessynopsen zu der schärfern Hervorhebung jenes Unterschieds an ihrem Theile mitgewirkt haben. Wie schon ihr Dasein auf der Einheit der drei ersten Evangelien im Unterschiede von dem johanneischen Evangelium beruht, so mußten sie, die nur einzelne Stellen aus dem letztern in ihren Kreis zogen, theils beim Privatgebrauch, theils bei akademischen Vorlesungen eine isolirende Betrachtung der Synoptiker begünstigen, so daß wenn ausführbar ein so viel als möglich chronologisch geordneter synoptischer Text der vier Evangelien zur Hervorhebung ihrer höhern Einheit vielleicht ganz an der Zeit wäre. Indeß abusus non tollit usum. Auch werden die zusammenfassenden Bearbeitungen und Vorlesungen über das Leben Jesu künf-

In dieser kurzen Schilderung hoffe ich den gegenwärtigen Stand der Evangelienharmonistik im Allgemeinen richtig gezeichnet und namentlich das angedeutet zu haben, worauf es ankommt; dann aber dürfte das Streben nach einer chronologischen Synopse der vier Evangelien nicht bloß an sich berechtigt, sondern auch in einem besondern Bedürfniß gegründet erscheinen. Denn einerseits ist diese Synopse eine Untersuchung, welche jeder Evangelienharmonistik voraufgehen muß, indem sie allein die Örter verzeichnen kann, wo die einzelnen Thatsachen und Begebenheiten einzuschalten sind, so daß, falls sie besser gelingen sollte als früher, nothwendig auch diese wesentlich gefördert sein würde. Andrerseits ist sie schon ein Theil und ein nicht unbedeutender Theil jener Evangelienharmonistik, da die Chronologie und das Local des johanneischen Evangeliums im Verhältniß zu den Synoptikern den Auslegern bekanntlich von jeher nicht geringe Schwierigkeiten gemacht hat.

2. Betrachten wir den Inhalt der evangelischen Geschichte als solchen, abgesehen davon, daß er von vier verschiedenen Personen dargestellt ist, deren Aussagen erst nach ihrem Verhältniß in sich und unter einander zu untersuchen und zu combiniren sind. Es ist klar, daß in dem evangelischen Geschichtsstoff eine doppelte Seite unterschieden werden kann, wie an der Person Christi selber, welche darin zur Darstellung kommt; eine Seite, deren Voraussetzung die Übernatürlichkeit ist, die Wirklichkeit der Begriffe Offenbarung, Wunder und Weissagung, und eine andere, welche in das Gebiet des natürlichen Geschehens gehört. Die beiden Seiten liegen nicht schlechthin außer einander, sondern in einander, aber sind doch nicht unmittelbar

tig gewiß dazu dienen, jenen abusus immer mehr in die gehörigen Schranken zu weisen. -- Wie ich jetzt sehe, ist erst vor Kurzem ein chronologisch geordneter synoptischer Text der vier Evangelien erschienen unter dem Titel: Synoptische Zusammenstellung des Griechischen Textes der vier Evangelien nach den Grundsätzen der authentischen Harmonie. Von Joseph Gehringer, Profess. der kath. Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen 1842. 4. Neben manchem Guten viel Mangelhaftes. Letzteres konnte nicht ausbleiben, da der chronologische Charakter der einzelnen Evangelien vorher nicht sorgfältig untersucht war. Aller Anfang ist schwer.

eins, wie auch Gott und Mensch nicht unmittelbar eins sind. Sie sind aber beide nothwendig, jene, damit eine Gottesoffenbarung, diese, damit die Geschichte einer menschlichen, mit andern Menschen verkehrenden Persönlichkeit da sei und anerkannt werden könne. Wo nun zwei Seiten so zu einer organischen Einheit verbunden sind, da muß ein Verhältniß dieser Seiten existiren und dieses Verhältniß, damit jede zu ihrem Rechte gelange, in der Betrachtung zunächst gesondert werden können, um dann wieder verbunden zu werden. Leider ist dies, namentlich nach der Erfahrung der jüngsten Tage, nicht immer mit der gehörigen Besonnenheit erstrebt worden, ist aber, wenn beide Seiten zusammen behandelt werden, auch besonders schwer, ja fast unmöglich. Wir sahen leider nur zu häufig, daß die persönliche Stellung des kritisirenden Individuums zu der übernatürlichen Seite nicht bloß für diese, sondern auch für die natürliche und rein historische maaßgebend und entscheidend wurde. Und zwar ist so nach zwei Seiten hin gefehlt worden. Wir sahen, daß Einige das an sich wahre, aber an dem rechten Orte und in der rechten Weise anzuwendende Auslegungsprincip der Schrift „Alles aus dem Glauben" übertreibend in unwissenschaftlicher Akrisie überall Zusammenhang, Einheit, Auflösung des Widerspruchs voraussetzten, ohne diese Voraussetzung an allen Orten, selbst wo der Erweis gegeben werden mußte, gültig zu erweisen; daß sie, indem sie nicht selten grammatisch Unmögliches und dem Zusammenhange und der Geschichte Widersprechendes als wirklich und wahr postulirten, reichliche Blößen und gegründeten Anlaß zu Angriff und Tadel darboten, mithin die Sache, der sie dienen wollten, in vielen Puncten nicht nur nicht förderten, sondern derselben, indem diese mit ihrer ungenügenden Vertretung verwechselt wurde, in den Augen Mancher sogar Schaden brachten. In der Gegenwart ist jedoch am meisten von solchen gefehlt worden, welche von dem entgegengesetzten Extrem aus mit maaßloser und nicht selten mit dem Mangel an der nöthigen Gelehrsamkeit zusammenhängender Hyperkritik die lediglich historischen Bestimmungen der Evangelien bewußt oder unbewußt in den möglichst größten Widerstreit mit einander zu bringen bemüht waren, da-

mit zugleich den ins Transcendentale übergreifenden evangelischen Reden und Erzählungen zu Gunsten ihrer subjectiven philosophischen Ansicht der Schutz und Schirm einer sichern historischen Umgebung geraubt werde. Diese beiden hier freilich nur in ihrem Extrem gezeichneten Richtungen, welche in der Wirklichkeit indeß sich vielfach berühren und die mannichfachsten Spielarten darbieten, haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie in dem Maaße, in welchem sie sich bei Betrachtung des Evangelieninhalts ausschließlich geltend zu machen suchen, die historische Kritik in einer fast gleichen Unwissenschaftlichkeit handhaben, wiewohl deren Quelle bei einer jeden eine ganz verschiedene ist, bei der ersten die Knechtschaft der Kritik unter ein bereits fertiges dogmatisches Wissen, bei der zweiten die Knechtschaft der Kritik unter eine bestimmte philosophische Ansicht. Ist nun die Verkümmerung der natürlich historischen Seite des evangelischen Inhalts in der angegebenen Weise ein sich vielfach kundgebendes Gebrechen in der wissenschaftlichen Behandlung desselben und ist und wird sie durch den Kampf, der jetzt gekämpft wird über das wahre Verhältniß von Glauben und Wissen und höher hinauf über Objectivität oder Subjectivität der Religion, immer wieder und fast nothwendig hervorgerufen: so dürfte auch der Versuch, diese natürlich historische Seite, sei's in ihrem ganzen Umfange oder nach einem besonders wichtigen Theile, für sich mit Ausscheidung aller dogmatischen und philosophischen Fragen zu behandeln, als zweckmäßig und gerechtfertigt erscheinen. Dies ist aber im Folgenden geschehen, da alle in den Evangelien vorkommenden Raum- und Zeitbestimmungen unstreitig zur natürlichen Seite gerechnet werden müssen. Aber wie jene beiden Elemente in der Schrift selber eins sind, so können sie auch für die Betrachtung nicht in ihrer Isolirung bestehen, sondern müssen aus derselben in ihre höhere Einheit zurückgenommen werden. Letztere wird aber — und dies ist ein neuer Grund — durch ihre vorläufige Isolirung am besten vorbereitet. Denn in Folge derselben wird theils jedes Element für sich und in seinem eigenen und ganzen Zusammenhange, und, weil mit den ihm zustehenden Mitteln und mit stetem Bewußtsein des Ziels, auch am sichersten und

erfolgreichsten bearbeitet werden können. Theils muß der etwaige günstige Erfolg auf der einen Seite auf Bestimmung der andern höchst bedeutsam zurückwirken und umgekehrt. Namentlich könnte das Ergebniß, daß die natürlich historische Seite sich als wirklich historisch erweise, selbst bei den Gegnern der evangelischen Geschichte, weil auf dem Gebiete der Natürlichkeit ihrem eigenen Schibbolet errungen, nicht ohne große Rückwirkung bleiben und müßte der letztern auch für ihre transcendentale Seite ein höchst bedeutsames Prognostikon stellen. Ich will nur eine Rückwirkung in Bezug auf einen vor Kurzem lebhaft besprochenen Gegenstand anführen, ich denke dabei an die Frage über die Möglichkeit des Mythus in der evangelischen Geschichte. Wer sich zufolge der chronologisch räumlichen Untersuchung überzeugen sollte, daß die in sämmtlichen häufig dem Scheine nach sehr von einander abweichenden Evangelienberichten zerstreuten, zugestandnermaßen ohne die mindeste Tendenz auf Täuschung mitgetheilten, räumlichen und zeitlichen Bestimmungen trotz ihrer großen Zahl und theilweisen Zufälligkeit ein wesentlich in sich einiges, der sonst bekannten Geschichte entsprechendes Totalbild gewähren, der würde wohl nur dann das Dasein einer wesentlich mythischen Geschichtsbildung in den Evangelien noch behaupten können, wenn er entweder nicht wüßte, was er sagte, oder wenn er das Gewicht dieser ihm bis dahin verschlossenen Erscheinung mit seiner frühern Überzeugung in Correspondenz zu setzen sich scheute. Oder man mache es glaubhaft und belege es mit Beispielen, daß in einem der Voraussetzung nach mit Mythenbildung beschäftigten Kreise vier bei der Conception theilweis oder ganz von einander unabhängig zu denkende Producte mythischen Inhalts entstehen konnten, welche selbst auf jenem Gebiete des verständigsten Rechnens wesentlich mit einander in Einklang geblieben wären.

3. Betrachten wir unsere Aufgabe im Organismus der gesammten Evangelienlitteratur. Als die Spitze derselben werden wir ein „Leben Jesu" zu denken haben, auf welches aber die Erörterung der transcendentalen Seite des Evangelieninhalts unmittelbar vorbereiten müßte. Voraufgehen würden die zur

Einleitungswissenschaft gehörigen Untersuchungen über Verfasser, Quelle, Alter u. s. w. der vier Evangelien, ferner die chronologische Synopse derselben. Die gesonderte Behandlung der letzten beiden Stücke scheint deßwegen räthlich, weil selbige, in das Leben Jesu verwebt, dieses einerseits zu sehr zerstückeln würden und andrerseits doch nicht mit der gehörigen Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt werden könnten. Die Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche gegenwärtig erschienen sind, pflegen aus demselben Grunde ein bestimmtes Resultat rücksichtlich der angezeigten Puncte, namentlich der kritischen Untersuchung, als erwiesen vorauszusetzen, oder die eigenen Resultate doch mehr anzudeuten als im Zusammenhange zu entwickeln und zu erweisen. Wenn man über sie nicht besonders schreiben will, so geht es auch nicht wohl anders. Indeß ist das doch immer, zumal bei den jetzt herrschenden bedeutenden Schwankungen, ein Übelstand, der wo möglich zu beseitigen ist, falls man die eigene Ansicht und deren eigenthümliche Begründung noch nicht in einer bereits gegebenen Erörterung wesentlich abgebildet vorfindet und auf selbige verweisen darf. Daß die genannten beiden Untersuchungen, wenn man sich zu ihrer Übernahme versteht, naturgemäß dem Leben Jesu und den dasselbe einleitenden Erörterungen über die transcendenten Bestimmungen des Evangelieninhalts vorausgehen haben, braucht nun schwerlich des Weitern nachgewiesen zu werden. Dagegen will ich noch kurz in Erinnerung bringen, welchen Einfluß das Resultat jener Untersuchungen auf die rechte Darstellung und Begründung des Lebens Jesu habe, und dann die Ursachen angeben, warum die chronologische Synopse von uns früher als jene kritische Untersuchung behandelt wurde.

Am ersten leuchtet das innere Verhältniß der kritischen Untersuchung zur Behandlung des Lebens Jesu ein. Denn wie bei jeder Biographie, so müssen wir bei der Biographie Jesu uns Rechenschaft über Beschaffenheit und Dignität ihrer Quellen geben, da aber letztere vor allen Dingen in den ursprünglichen Quellenschriften der in den Kanon aufgenommenen Evangelien enthalten sind, Rechenschaft über Beschaffenheit und Dignität dieser kanonischen Evangelien. Zur Feststellung ihrer Dig-

nität sind namentlich auch die Fragen nach Verfasser, Quellen, Alter u. s. w. der einzelnen Evangelien zu untersuchen. — Die chronologische Synopse der vier Evangelien hat aber für das Leben Jesu nicht bloß die Bedeutsamkeit, daß sie die rechte Evangelienharmonistik vermittelt, durch welche doch nur die Thatsachen seines Lebens gewonnen werden können, und daß sie schon selber die Erörterung einer Classe jener Thatsachen ist (s. S. 7.); sondern da sie mit der Frage nach dem Successiven im Leben Jesu zusammenfällt, jede Lebensentwicklung aber durch den Begriff des Successiven bedingt wird, so können ihre Resultate auch aus diesem Grunde auf die Darstellung des Lebens Jesu nicht ohne Einfluß sein. Dächten wir uns vielmehr die Unmöglichkeit aller und jeder Erkenntniß dieses Successiven, so könnte uns freilich noch die Idee der Person Christi treu mitgetheilt, aber von einer Bewährung derselben in historischer Wirklichkeit, also auch von einer reproductiven Darstellung seines wirklichen Lebens, der Entfaltung seines Wesens in Zeit und Raum, seiner Entwicklung als einer Abfolge sich gegenseitig bedingender und hervorrufender Momente könnte natürlich gar nicht die Rede sein. Die von ihm in den Evangelien berichteten mannichfaltigen Äußerungen seines Wesens wären dann nach ihrem innern geschichtlichen Verhältniß fast wie Hieroglyphen, zu denen uns der sie lösende und bindende Schlüssel fehlte, wie die Fragmente eines Menschenleibes, von denen wir zwar wüßten, daß sie zusammen ursprünglich einem und demselben Individuum angehört hätten, deren Gliederung wir aber aus Unkenntniß der Art ihrer Zusammengehörigkeit nicht genauer bestimmen, also in historischer Ursprünglichkeit auch nicht wieder herstellen könnten. Nur also in dem Maaße, in welchem das Successive im Leben Jesu aus den Evangelien treu und sicher erkannt ist, wird die quellenmäßige evangelische Geschichtschreibung ihr Unzusammenhängendes, Fragmentarisches überwinden und ein lebendiges, charaktervolles Bild von Christo, seinem Wesen und Wirken, seinem Leben und Dasein entwerfen können. Um nur einzelne der wichtigern Puncte herauszugreifen, wer kann den Plan Jesu und

dessen Durchführung im Einzelnen aus den Evangelien treu entwickeln, wenn er nicht die Reihefolge der Begebenheiten kennt, in welchen sich dieser Plan darstellte? oder wer kann Christi Verfahrungsweise in den verschiedenen Stadien seines Lehramts schildern, wenn er diese Stadien nicht zuvor auf's sorgfältigste erforschte? Da mit der Ermittlung des Successiven aber zugleich die Möglichkeit gegeben wäre, Charakter, Richtung und Inhalt gewisser Zeiträume genauer zu bestimmen, so würden sich endlich wohl auch besondere Kriterien dafür ergeben, ob einzelne anscheinend ähnliche Erzählungen in den verschiedenen Evangelien identisch seien oder nicht, ob andere vielleicht nur von einem Evangelisten vorgetragene Begebenheiten damals wirklich geschehen sein können oder nicht u. s. w.

Es ist noch übrig zu erörtern, warum die chronologische Synopse von uns früher als die erwähnte kritische Untersuchung bearbeitet sei. Man könnte vielleicht eher das Gegentheil erwarten. Denn die Untersuchung über die Verfasser der Evangelien und deren Glaubwürdigkeit müßte von vorn herein ein wünschenswerthes Licht auf die muthmaßliche Beschaffenheit ihrer chronologischen Bestimmungen fallen lassen. Doch kann die Erörterung umgekehrt auch von der chronologischen Untersuchung aus begonnen werden. Indem wir vorläufig noch eine bestimmtere Entscheidung jener kritischen Fragen dahingestellt sein lassen, können wir die Einheit und Wahrheit der räumlich zeitlichen Bestimmungen in den Evangelien untersuchen und durch die gewonnenen Resultate unterstützt zur Behandlung jener kritischen Fragen fortschreiten. Dieser Gang ist hier aus mehreren Gründen eingehalten worden. Theils um in den Zwiespalt der Meinungen über die kritische Frage überall ein neues, in sich bereits vollständig untersuchtes, überzeugungskräftiges Beweismittel mitzubringen und dem nach der Ansicht des Verf. mit demselben nicht selten getriebenen Mißbrauche nach Kräften zu wehren. Theils weil die der Einleitungswissenschaft zugewiesenen schwierigen Fragen nach der Composition und dem besondern Zweck der Evangelien und nach dem Grunde des eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältnisses der sogenannten synoptischen Evangelien ganz anders beantwortet werden dürf-

ten, je nachdem man sich über Inhalt und Umfang der einzelnen Perioden des Lebens Jesu zu entscheiden genöthigt gesehen hat. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß einzelne Partien gegenwärtiger Schrift, namentlich im Matthäusevangelium, in die Fragen der Einleitungswissenschaft, wie wir im voraus bemerken, werden übergreifen müssen. Indeß dürfte dies kaum ein Mangel der befolgten Anordnung sein, da dieselben doch nur hier im ganzen Zusammenhange der chronologischen Untersuchung, also von einem neuen Gesichtspuncte aus können erörtert werden. Das von hieraus gewonnene Resultat mag dann eine noch vollständigere Begründung in der im engern Sinne sogenannten kritischen Untersuchung [1]) finden, auf welche wir die nicht schon so zustimmenden Leser in diesem Falle hinweisen.

Eine freilich nicht unmittelbar im Organismus der genannten Evangelienlitteratur begründete, aber gewiß sehr beachtenswerthe Empfehlung dieser Voranstellung der chronologischen Synopse möchte endlich der Umstand sein, daß dieselbe in der Gegenwart besonders vernachlässigt und verkannt ist, also vor allen Dingen und zunächst aus ihrer Verborgenheit hervorgezogen zu werden verdient.

## III. Erforderniſſe und Möglichkeit der Löſung.

Allein wie wichtig, wünschenswerth und nothwendig auch eine chronologische Bestimmung der evangelischen Thatsachen in dem angegebenen Sinne sein mag, es fragt sich vor allen Dingen, ob sie bei der Beschaffenheit der uns zugänglichen

1) Obgleich die chronologische Synopse hier selbstständig erscheint, so ist ihre Aufgabe doch nicht bloß ursprünglich im organischen Zusammenhange mit der erwähnten Evangelienlitteratur gedacht, sondern die derselben zugehörigen Schriften, nämlich „die kritische Einleitung in die vier Evangelien“ und „das Leben Jesu“, sollen später, so Gott will, von demselben Verfasser auch wirklich herausgegeben werden.

Quellen auch möglich sei. Sehen wir uns in der Litteratur der Gegenwart um, so ist diese im Allgemeinen der Annahme einer chronologischen Bestimmbarkeit jener Thatsachen nichts weniger als günstig. Die Bedenklichkeit jedoch, welche uns zunächst hieraus erwachsen könnte, wird um ein Bedeutendes gemindert, wenn wir theils die bisherige Art der chronologischen Versuche, theils die besondern Schwierigkeiten, mit welchen sie an sich oder in Folge der sie bewußt oder unbewußt determinirenden allgemeinen Auffassung der Evangelien zu kämpfen hatten, genauer erwägen.

Wie bei jeder verwickelten neutestamentlichen Untersuchung ist auch bei der unsrigen die schwierige Aufgabe, den neutestamentlichen Gehalt rein und unvermischt mit der spätern Tradition und Auffassung ans Licht zu fördern, also auch die Gefahr, sich in Bestimmung jenes durch die Vielgestaltigkeit und theilweise Irrigkeit dieser irre machen zu lassen. Jene Schwierigkeit und diese Gefahr hat man nicht vollkommen glücklich überwunden. Heftet nun aber auch der Betrachter seine ganze Aufmerksamkeit zunächst lediglich auf die neutestamentlichen Bestimmungen und deren Ermittelung, so kann sein Unternehmen dennoch durch mehrere Hinderniße verschiedener Art von vorn herein vereitelt werden. Erstens kann er wohl nur dann auf Erfolg rechnen, wenn er es unternimmt, die chronologische Aufgabe in dem angegebenen Umfange und in der angegebenen Begränzung zu behandeln. Denn erst in der Totalität ihrer Bestimmungen verliert die Chronologie das Vage, Mißliche und Schwierige, was den Einzeluntersuchungen noch im höhern Maaße ankleben mag, und findet ihre volle Bestätigung und Bewährung, und erst wenn der ganze Umfang sämmtlicher Evangelien chronologisch untersucht ist, läßt sich ein chronologischer Maaßstab für die einzelnen Evangelien und selbst ihre einzelnen chronologisch wichtigen Stellen mit einiger Sicherheit aufstellen. Ohne jene Begränzung auf das chronologisch historische Gebiet werden aber leicht anderweitige Interessen und unberechtigte Beweisgründe in Resultat und Beweisführung störend eingreifen. Zweitens leuchtet ein, welch einen großen Einfluß eine irrige kritische oder historische Ansicht

von den Evangelien auf das Urtheil über deren chronologische Beschaffenheit haben muß, und die Erfahrung hat zur Genüge gelehrt, wie schwierig die richtige Bestimmung dieser beiden Probleme sei. Bei gewissen Ansichten über das kritische Verhältniß der Evangelien kann nämlich nicht nur keine richtige Anordnung, also auch keine Lösung der chronologischen Aufgabe gefunden werden, sondern man wird, wie der Verfasser aus eigner Erfahrung weiß, nicht einmal auf den Gedanken ihrer Möglichkeit kommen, und eben so wenig, wenn man voraussetzt, daß der Charakter der Evangelien ein ziemlich durchweg unhistorischer sei. Drittens ist es nothwendiges Erforderniß, daß derjenige, welcher die chronologische Aufgabe lösen will, Chronolog und Exeget zugleich sei. Chronolog, um die bezüglichen chronologischen Vorarbeiten der Männer von Fach verstehen, benutzen, würdigen und wenn nöthig verbessern zu können; wobei es fast nothwendig ist, daß er auch der semitischen Sprachen mächtig sei, um die Bestimmungen der jüdischen Chronologie und Jahresrechnung, die hier vorzugsweise in Betracht zu ziehen sind, selbstständig prüfen und beurtheilen zu können. Exeget sodann, um den im N. T. gegebenen chronologischen Stoff richtig bestimmen und den chronologischen Calcul auf selbigen in rechter Weise anwenden zu können. Die hier erwähnten Erforderniße waren, wie an vielen Beispielen gezeigt werden könnte, nur selten in einer Person und ihrem Verfahren vereinigt, und daraus erklären sich die ungenügenden Resultate der Untersuchung. Am meisten ist für die chronologische Seite der evangelischen Geschichte geschehen in einer Zeit und von Männern, welche noch in dem festen Glauben an den historischen Charakter der Evangelien und die durchgängige Übereinstimmung der Berichte in den verschiedenen Evangelien standen, von Männern wie Scaliger[1]), Petau[2]), Usher[3]),

1) Joseph. Scaligeri Jul. Caes. fil. de emendatione temporum. ed. 1. Par. 1583. fol. beste Ausg. Genev. 1629. fol.

2) Dionysii Petavii opus de doctrina temporum. ed. 1. II tom. Par. 1628. fol. beste Ausg. III vol. Antwerp. 1703. fol.

3) Annales V. et N. Testamenti a prima mundi origine deducti —

Bengel [1]), Sanclemente [2]). Allein da ihr Verfahren zum Theil auf unſicherer Baſis ruhte, auf irrthümlichen kritiſchen und exegetiſchen Prämiſſen und auf einer falſchen Methode der Harmoniſtik, auch die Chronologie an ſich ſeitdem noch manche Fortſchritte gemacht hat, und einige feſte chronologiſche Data erſt ſpäter und zum Theil durch Vermittlung anderer Gebiete, wie der Numismatik, Aſtronomie und Jurisprudenz, entdeckt wurden, ſo konnte man trotz des aufgewandten enormen Scharfſinns und bewundrungswürdiger Gelehrſamkeit ſelbſt an den unterſuchten Puncten nicht überall zu ſichern Reſultaten gelangen. Dennoch bieten die Werke jener Gelehrten auch noch jetzt ein ſehr reiches chronologiſches Material dar und hätten überhaupt eine allgemeinere Beachtung von Seiten der Theologen verdient. Auch noch in ſpäterer Zeit haben einige Gelehrte, Chronologen oder Aſtronomen von Fach, wie Ideler [3]) und Wurm [4]), höchſt ſchätzbare Beiträge zur Aufklärung einzelner chronologiſch wichtiger Puncte in dem Leben Jeſu geliefert. Doch ſelbſt ihre Reſultate konnten nicht vollkommen genügen, weil ſie einerſeits nur Einzelheiten (das Geburts- und Todesjahr Jeſu) unterſuchten, und andrerſeits weder alle exegetiſchen Data benutzten, noch die benutzten ganz richtig erklärten. Beſondern Dank verdienen ſie aber wegen der Feſtſtellung mehrerer chronologiſcher Data mittelſt des aſtronomiſchen Calculs. Im Allgemeinen war man indeß ſchon länger ſolchen Studien entfremdet. Die Entfremdung hatte begonnen mit der Geringſchätzung des hiſtoriſchen Charakters der Evangelien nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts und war gründlich gefördert durch die Unterſuchungen, welche man mit der größten Lebhaftigkeit etwa von

---

usque ad extremum templi et reipublicae judaicae excidium. Auct. Jacob. Usserio. Gen. 1654. fol. ed. nova Gen. 1722. fol.

1) J. Bengelii ordo temporum. Stuttg. 1742. 8. edit. tert. 1770. 8.

2) Henrici Sanclementii de vulgaris aerae emendatione libr. IV. Rom. 1793. fol.

3) Ideler Handbuch der Chronologie. 2 Bde. Brl. 1825. 26. und Lehrbuch der Chronologie. Brl. 1831. 8.

4) Aſtron. Beiträge zur genäherten Beſtimmung des Geburts- u. Todesjahrs Jeſu in Bengels Archiv Bd. 2 St. 1. S. 1 ff. St. 2. S. 261 ff.

dem Ende dieses Jahrhunderts an (man denke an die Urevangeliums-Hypothese u. s. w.) über das kritische Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander führte. Hätte man bei der großen Sorgfalt, mit welcher man jene kritische Vorfrage untersuchte, auch Zeit dazu gehabt, man hätte zum Theil schon wegen der gewonnenen Resultate keine sachliche Untersuchung der Art unternehmen können.[1] Überhaupt war es damals nicht an der Zeit, das Leben Jesu in einem besondern und umfassenden wissenschaftlichen Zusammenhange zu behandeln. Was für das Verständniß desselben geliefert wurde, ward in den Commentaren und einzelnen Abhandlungen fragmentarisch niedergelegt. Ist doch das Leben Jesu als eine besondere Disciplin erst von Hase[2] in die theologische Litteratur eingeführt. Als nun später Dr. Strauß sein vielbesprochenes kritisches Werk über das Leben Jesu erscheinen ließ, hat dieses zum Theil auch wohl deßhalb bei Manchen einen nicht geringen Eindruck, damit ich nicht sage, Schrecken erregt, weil die von ihm angegriffene Disciplin noch in ihren Windeln lag. Die Umstände erforderten eine baldige umfassende Widerlegung, in welcher das dogmatische Element der Evangelien am wenigsten übersehen werden konnte. Daraus ist es wohl zu erklären, daß selbst in den anerkannt tüchtigen Gegenschriften eines Neander, Tholuck, Krabbe u. s. w. die Behandlung der chronologischen Seite eine etwas untergeordnete Stellung erhalten hat, und zwar um so mehr, als diese nicht nur bis dahin überhaupt sehr vernachlässigt war, sondern auch Strauß, welchen jene doch zunächst widerlegen wollten, die chronologischen Data, vielleicht weil deren geringe Zusammenstimmung ihm sich fast

---

1) Mit jenem Urtheile ist weder ausschließlich noch vorzugsweise die rationalistische Schule gemeint. Vielmehr hat einer ihrer angesehensten Repräsentanten, Paulus in Heidelberg, in mehrern Schriften, namentlich in seinem exegetischen Handbuche über die drei ersten Evangelien 3 Thle. 1830—32. 8., die chronologische Frage, wie anerkannt werden muß, in neuerer Zeit mit am sorgfältigsten behandelt; denn hier stand diesem Gelehrten das Dogma nicht im Wege.

2) Das Leben Jesu von Dr. Karl Hase. Leipzig 1829. 8. Dritte verbesserte Auflage 1840.

von ſelbſt zu ergeben ſchien, nur ſehr untergeordnet gewürdigt hatte. Was in der neuern Zeit für neuteſtamentliche Chronologie in einem größern Zuſammenhange geleiſtet iſt, reducirt ſich faſt ausſchließlich auf das ſehr gründliche Werk von Anger [1]. Allein dieſes behandelt als ſeinen eigentlichen Gegenſtand nur die Chronologie der Apoſtelgeſchichte und zieht die Evangelien nur um deßwillen noch in den Kreis der Betrachtung, um durch Feſtſtellung des Todesjahrs Jeſu für die eigenen Beſtimmungen einen ſichern Ausgangspunct zu gewinnen; innerhalb dieſes Zwecks durfte alſo nicht einmal die Succeſſion der evangeliſchen Begebenheiten weder in ihrem eigentlichen Zuſammenhange noch in dem nöthigen Umfange erläutert und erwieſen werden. — Wenn alſo die herrſchenden Bedenken gegen die chronologiſche Art der Evangelien ſich auf die angegebene Weiſe hinreichend erklären laſſen, und die neuere Zeit nicht einmal den Verſuch gemacht hat, dieſelbe in dem gehörigen Zuſammenhange und mit den ihr bereits zugänglichen Mitteln einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterwerfen, wenn die Verfaſſer der Evangelien einerſeits, wie wenigſtens die Tradition behauptet, wirklich Apoſtel, alſo Augen- und Ohrenzeugen, oder Apoſtelſchüler ſein ſollten, unter dieſer Vorausſetzung aber, wenn ſie nur wollten, die einzelnen Begebenheiten in ihrer wirklichen Succeſſion darſtellen konnten, und andrerſeits, wie allgemein zugegeben wird und wegen vorliegender Data zugegeben werden muß, jedenfalls in einer gewiſſen, wenn auch mehr oder weniger präciſen Succeſſion darſtellen wollten: ſo wird es ja wohl ganz in der Ordnung ſein, an der Möglichkeit eines chronologiſchen Verſuchs in der angegebenen Weiſe nicht von vorn herein zu verzweifeln.

## IV. Standpunct der Betrachtung.

Iſt die heilige Schrift überhaupt wie jedes andere Buch oder nicht d. h. mit oder ohne Vorausſetzung zu betrach-

1) De temporum in actis apostolorum ratione. Lips. 1833. 8.

ten? Oder ist Einiges in der Schrift mit und Anderes ohne Voraussetzung zu betrachten? und gehört dasjenige, was wir hier und wie wir es hier betrachten wollen, zu denjenigen Elementen der Schrift, die mit oder ohne Voraussetzung zu betrachten sind? Der hiermit angeregte Gegenstand ist bekanntlich eine viel besprochene Streitfrage, welche von den Auslegern gegenwärtig auf die entgegengesetzteste Weise beantwortet wird, die wir aber im Interesse desselben nicht ganz mit Stillschweigen werden übergehen dürfen.

Wenn man unter der Voraussetzung, mit welcher wir an die Schrift gehen sollen, eine absolute Irrthumslosigkeit derselben selbst in unwesentlichen Dingen versteht, so dürften gegen eine solche Voraussetzung vor aller Untersuchung nicht bloß Viele, sondern auch Vieles sein. Die Kirche und die Einzelnen in ihr haben sich auch stets diese Untersuchung frei gehalten, wenn sie von Anfang an, wo 1) nur immer gesundes Leben war, über den Kanon und das Kanonische im Kanon entschieden haben. Wenn der Dogmatiker als solcher seinen Begriff der Inspiration bis zu dieser starren Höhe steigerte, so wird er dem, der die Bibel wirklich kennt, den Beweis für seine Behauptung wohl schuldig bleiben müssen. Solche übertriebene Forderungen konnten und können die Wahrheit und die Achtung vor derselben nur schwächen. In der Regel wird indeß, wenn gegenwärtig von Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit bei Betrachtung der Schrift die Rede ist, etwas ganz Anderes darunter verstanden.

Gegenwärtig handelt es sich bei jenen Begriffen im Grunde darum, ob man bei Auslegung der Schrift die Realität des in ihr enthaltenen übernatürlichen Elements im Allgemeinen kraft der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens, oder ob man ihr Gegentheil, die Nichtigkeit und Unwahrheit desselben, im vor-

---

1) So sagt z. B. schon Chrysostomus in seiner praef. ad Matth. „εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν . . . . . ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὑρίσκεται.“

aus zu setzen habe. Von einer Indifferenz des auslegenden Subjects gegen die biblische Glaubenssubstanz kann dagegen begreiflicher Weise höchstens so lange die Rede sein, als es nur bis zum historischen Verstehen und nicht zur Aneignung und Bewährung des historisch Verstandenen kommt. Zur Glaubenssubstanz der Schrift rechnen wir nach der Natur des christlichen Glaubens aber alles dasjenige, was in ihr, entweder mehr mittelbar wie im Alten oder unmittelbar wie im Neuen Testamente, dem Bilde Christi als des schlechthinigen, ewigen und allgemeinen Erlösers des Menschengeschlechts wesentlich angehört und die Energie hat, selbiges dem empfänglichen Leser immer entschiedener und immer treuer zur Anschauung und zum Bewußtsein zu bringen. In Bezug auf dieses Glaubenselement kann höchstens für das historische Verständniß desselben von gänzlicher Voraussetzungslosigkeit die Rede sein. Indeß wird selbst auf dem Gebiete dieses bloß historischen Verstehens caeteris paribus derjenige der beste Interpret sein, welcher den Glaubensinhalt der Schrift an der Erfahrung des eigenen Glaubens in sich lebendig wiedererzeugen und Andern dolmetschen kann. Sobald es sich aber um die Aufnahme desselben in das eigne Leben und Bewußtsein handelt, wird man an selbiges mit der Voraussetzung entweder des Glaubens oder des Unglaubens an einen solchen Christus, also immer nicht ohne Voraussetzung herantreten müssen, und in dem ersten Falle die Schrift wesentlich bejahen, im zweiten die Schrift wesentlich verneinen.

So lange der christliche Glaube, welcher nach dem Bewußtsein der Kirche wesentlich ein von Gott gewirkter d. i. übernatürlicher ist, nicht die Zuversicht seiner eigenen Wahrheit verliert und sich selber zu verurtheilen entschlossen ist: kann er das dem Glauben gegebene Schriftwort nur im Glauben d. i. in der Gewißheit der an dem einzelnen wie an allen Gläubigen aller Zeiten durch Christum vollbrachten Erlösung auslegen wollen. Diese seinem Geiste von dem göttlichen Geiste innerlich versiegelte Gewißheit ist ihm wie des wahren Verständnisses Schlüssel, so des Verstandenen Bewährung. Letzteres mit demselben Rechte, nach welchem sich Niemand in irgend einem Gebiete des

concreten menschlichen Wissens die Thatsachen der Allen, wenn sie wollen, eben so sehr wie ihm selber zugänglichen unmittelbaren Erfahrung durch irgend welche aprioriſche Raisonnements wegdisputiren läßt, sondern deren Wahrheit umgekehrt nach ihrer Übereinstimmung mit jenen allgemeinen Erfahrungssätzen und ihrer Fähigkeit, diese wissenschaftlich zu erklären und zu begründen, abmißt. Denn auch der Schriftglaube und der demselben conform wiedergezeugte Glaube des in der Kirche lebenden Individuums machen nicht den Anspruch, schon an sich ein allgemeines System des Wissens zu sein, sondern bieten nur die unveräußerlichen Thatsachen des Glaubens dar, welche von dem denkenden Geiste in ein allgemeines System des Wissens verarbeitet werden sollen. Aber selbst das *erleuchtete* religiöse Denken, welches die Thatsachen des religiösen Glaubens wahrhaft begriffen hätte und ohne Verkürzung seines Inhalts in sich aufgehoben wüßte, wird nie in dem Sinne an die Stelle des Glaubens treten können, daß dieser unnütz oder auch nur entbehrlich würde. Eine solche Behauptung wäre ja um Nichts besser als die Meinung, daß die Blumenkrone in aller Frische und Lebendigkeit existiren könne, wenn auch von der Wurzel abgetrennt, während sie doch aus dieser ihre Lebens- und Entwicklungskraft fortwährend entnehmen muß. Die Forderung vielmehr, daß der wahre Ausleger des Schriftworts *ohne* den Glauben und, weil eine absolute Indifferenz auf Selbsttäuschung beruht und nach der Natur der Aufgabe selber unmöglich ist, *wider* den Glauben sein könne und solle, ist in einem zwiefachen sich gegenseitig ergänzenden positiven Mangel gegründet. Theoretisch auf der Voraussetzung, daß die Religion ursprünglich ein (unvollkommnes) Wissen sei, keine practische Grundrichtung des religiösen Gemüths: denn unter dieser Voraussetzung werden die Thatsachen der religiösen Erfahrung natürlich gering geachtet, die Religion hat ihre Selbstständigkeit an das Wissen verloren und empfängt fortan ihre Klarheit und Wahrheit allein von der wissenschaftlichen Entwicklung. Praktisch auf der Abnahme und Schwäche des religiösen Sinnes: denn wenn die religiöse Erfahrung fehlt, wenn weder die Erlösungsbedürftigkeit noch die Befriedigung der nach Erlösung

ringenden Sehnsucht in dem eigenen Herzen empfunden wird, so kann auch nicht der Werth und die Wahrheit des religiösen Glaubens nach Gebühr erkannt und geachtet werden, nach dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts.

Trotz jener Grundmängel hätte jedoch die irrthümliche Forderung von gänzlicher Voraussetzungslosigkeit schwerlich so vielfachen Eingang finden können, wenn nicht in dem Irrthume ein Moment der Wahrheit verborgen gewesen wäre, und die freilich einseitige Geltendmachung dieses nicht selten verkannten Moments möchte das wissenschaftliche Recht sein, welches die Freunde jener Forderung für sich in Anspruch nehmen dürfen. Wir müssen hier an das zweite Element des Schriftinhalts neben jenem übernatürlichen oder Glaubenselement, nämlich das natürlich historische, erinnern. Sofern die Schrift die Bewährung der in ihr ausgesprochenen Glaubenswahrheiten postulirt, muß sie zwar in ihrem Ausleger den Glauben und die christliche Erfahrung voraussetzen; jedoch kann auch in dieser Beziehung, was wohl zu merken ist, nur um deßwillen und nur so lange von einer Voraussetzung des Glaubens die Rede sein, weil und so lange es noch immer solche giebt, welche noch gar nicht oder noch nicht vollkommen zu dem lebendigen Glauben an den Erlöser hindurchgedrungen sind. Innerhalb des Kreises wirklicher Christen kann dagegen von einer Voraussetzung des Glaubens für den besondern Zweck der Schriftauslegung überhaupt nicht die Rede sein, da es ja eben des Christen Wesen ist, Alles mit dem Auge dieses Glaubens zu betrachten. Wenn also erst Alle die völlige religiöse Reife, das Mannesalter in Christo erreicht haben werden, wenn der christliche Glaube und die christliche Bildung das Gut der gesammten Menschheit geworden sein wird, dann wird selbst überall von einer Voraussetzung des Glaubens für eine einzelne geistige Thätigkeit wie die des Schriftverständnisses nicht mehr die Rede sein können. — Indeß schon jenes übernatürliche Schriftelement hat seine natürliche Seite. Es umfaßt eine nicht geringe Zahl von einander, seis nun wirklich seis nur scheinbar, widersprechenden Thatsachen und Darstellungen, ist von verschiedenen Individuen dargestellt, ist endlich in ein bestimmtes

Wort verfaßt. Die kritische Operation des Zusammenschauens und die schließliche Ermittlung des wirklichen Thatbestandes fällt fast ganz in das Bereich der Voraussetzungslosigkeit; denn sie fällt zum Theil zusammen mit dem, was wir früher das historische Verständniß des Schriftinhalts nannten. Noch entschiedener gehört aber die Behandlung der natürlich historischen Seite der Schrift — denn sie thut es ganz und gar sowohl nach Ermittlung ihres Inhalts als nach dessen weiterer Begründung — in das Gebiet der Voraussetzungslosigkeit. Freilich wird selbst bei dieser Art von Behandlung in dem Ausleger Manches vorausgesetzt, Gelehrsamkeit, Kenntniß der Grundsprache, Scharfsinn, Combinationsgabe, Bekanntschaft mit den gleichzeitigen Schriftstellern u. dergl. Aber weil derlei Voraussetzungen ganz allgemein auch bei dem Ausleger jedes andern Schriftwerks gemacht werden, und selbst von solchen, welche sich in Folge ihrer religiösen Bestimmtheit genöthigt sehen könnten, die Forderung des Glaubens bei Betrachtung der Schrift für eine besondere Voraussetzung zu halten: so wird man mit Recht jene beiden Seiten der Schriftbehandlung so lange scheiden können, der letztern das Prädicat der Voraussetzungslosigkeit und der erstern, aber in der erwähnten Weise, die Voraussetzung des Glaubens vindicirend, bis im Laufe der Zeiten auch diese Voraussetzung, weil bei allen Auslegern sich von selbst verstehend, zur Voraussetzungslosigkeit geworden sein wird. Daß nun aber für die Zeit der sich noch entwickelnden Kirche die Schrift dem Ausleger zwei verschiedene Seiten, und zwar auch eine Seite, bei deren Behandlung das Postulat des Glaubens kaum etwas Anderes bezeichnen kann als die Abwesenheit der wissenschaftlichen Beweisführung, wirklich darbietet, das erscheint mir als die Wahrheit der irrthümlichen Forderung einer gänzlichen Voraussetzungslosigkeit des Schriftauslegers. — Unsere chronologische Synopse beschäftigt sich nun augenscheinlich mit Fragen, welche zur natürlich historischen Seite des Schriftinhalts gehören: denn wer möchte zur Erhärtung eines chronologischen Datums sagen: „du glaubst nicht, darum siehst du die Wahrheit dieses chronologischen Datums nicht ein." Folglich fällt dieselbe nach ihrem ganzen Verlauf in das Be-

reich der Voraussetzungslosigkeit. Das will es sagen, wenn auf dem Titelblatt hinzugefügt ist: „Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpuncte der Voraussetzungslosigkeit."

Je leichter aber von allen Fahnen und Farben sich diejenigen Männer, denen es wirklich um Wahrheit zu thun ist, bei der folgenden Untersuchung vereinigen könnten, desto näher liegt der Wunsch, daß dies geschehen möge, damit das Unzulässige und Mangelhafte derselben immer mehr geändert und gebessert und von der schließlich errungenen gemeinsamen Basis zu immer andern und höhern Untersuchungen festen Fußes fortgeschritten werden könne.

## V. Grundsätze des Verfahrens.

Vor allen Dingen wird es darauf ankommen, für die Untersuchung das rechte Verfahren zu finden und selbige in den rechten Gränzen verlaufen zu lassen: dieses wird sich aber naturgemäß bestimmen müssen nach der chronologischen Beschaffenheit der einzelnen evangelischen Quellen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse. So ergeben sich folgende Grundsätze des Verfahrens:

1. Betrachten wir die chronologische Beschaffenheit sämmtlicher vier Evangelien, so unterliegt es keinem Zweifel und ist auch die einstimmige Meinung, daß Johannes und Lucas entweder die meisten oder doch die genausten chronologischen Data und Stützpuncte geben. Johannes erzählt die ganze öffentliche Thätigkeit Jesu bekanntlich mit Bezug auf seine einzelnen Festreisen nach Jerusalem 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 10, 22. 12, 1. und läßt namentlich kein einziges Pascha aus, welches während derselben verstrich, sondern erwähnt sogar das eine, an welchem er nicht nach Jerusalem zog 6, 4. Er hat also durch seine Geschichtserzählung ein höchst erwünschtes Schema gegeben, in welches die einzelnen evangelischen Thatsachen eingereiht werden mögen. Lucas aber bietet nicht nur mehrere besondere und höchst wichtige Data, z. B. 2, 1. 2. 3, 23. Apstg.

1, 1. 3. und namentlich Luc. 3, 1. 2., sondern hat in seinem Vorwort sogar ausdrücklich die Absicht ausgesprochen, die zu berichtenden Thatsachen in ihrer chronologischen Abfolge (καθεξῆς)[1] beschreiben zu wollen 1, 3. Ähnlich verhält es sich mit der Bestimmtheit ihrer örtlichen Angaben. Aus dieser Beschaffenheit der beiden genannten Evangelien ergiebt sich leicht die Consequenz, daß sie bei einer solchen Untersuchung wie die unsrige den beiden andern gegenüber durchschnittlich zunächst als die eigentlichen Führer und Entscheider müssen angesehen werden. Die Möglichkeit einer so vermittelten rechtskräftigen Entscheidung wird aber dadurch noch erhöht, daß das Evangelium des Lucas mit den beiden ersten Evangelien so unend-

---

1) Ganz verfehlt ist die Erklärung von καθεξῆς in der sonst mit Geist geschriebenen, verdienstvollen Schrift: Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Rücksicht der neuesten Erscheinungen bearbeitet von Aug. Ebrard, Doct. u. Privatdocent der Philosophie zu Erlangen. 1842. 8. Erste u. zweite Lieferung. (Noch unvollendet). Dieser Gelehrte erklärt nämlich Lief, I, S. 116 ff. (vielleicht aus chronologischer Verzweifelung?) jenes καθεξῆς nicht in temporalem Sinne, sondern von der Absicht des Evangelisten, im Gegensatz gegen die V. 1 erwähnten πολλοί eine geordnete, nicht verworrene Darstellung geben zu wollen. Dieser Ordnung soll aber keine chronologische, sondern eine Realeintheilung zum Grunde liegen. Es ist freilich richtig, daß καθεξῆς an sich nicht nothwendig von temporaler Ordnung zu verstehen ist. Aber im Zusammenhange des Textes bei Lucas muß es, selbst abgesehen von dem weitern Inhalte des Evangeliums, allerdings so verstanden werden. Denn es steht ja in der unmittelbarsten innern Verbindung mit dem kurz vorhergehenden ἄνωθεν, über dessen temporale Bedeutung "von Anfang an" hier gar kein Zweifel sein kann, und durch welches auch der temporale Charakter des καθεξῆς entschieden wird. — Dieser Fehlschluß über den chronologischen Grundcharakter des Lucasevangeliums mußte für die ganze chronologische Frage sehr folgenreich werden, wozu noch kommt, daß der Verfasser eine sichere Akoluthie der einzelnen Begebenheiten glaubte erreichen zu können, ohne alle einzelnen im engern Sinne so genannten chronologischen Data gründlich und in ihrem ganzen Zusammenhange behandeln zu wollen. — Die von uns über καθεξῆς ausgesprochene und fast allgemein angenommene Ansicht wird sich indeß hoffentlich auch durch den Erfolg rechtfertigen.

lich viele einzelne Berührungspuncte hat, weßhalb sie auch unter dem Namen der synoptischen zusammengefaßt werden, daß es kaum wird schwer sein können, von dem chronologischen Charakter des Lucas aus den der beiden andern Evangelisten wenigstens annäherungsweise zu bestimmen. Je mehr diese allgemeinen Grundsätze aber im Verlaufe des Verfahrens sich bewähren und zu einem zusammenhängenden System des Successiven im Leben Jesu führen, um so größer wird ihre Zuverlässigkeit und um so sicherer wird die chronologische Art aller vier Evangelien an allen einzelnen Stellen erkannt.

2. Es ist freilich wahr, daß selbst die chronologische Art des Johannes und Lucas den modernen Ansprüchen an Präcision und Ausführlichkeit und vielleicht auch dem subjectiven Wunsche des Christen, von seinem Christus ein möglichst bestimmtes Bild zu haben, nicht überall und durchaus entspreche, daß vielmehr manche Thatsachen sich in der Reihe der Begebenheiten mit der Bestimmung *μετὰ ταῦτα, τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* und dgl. werden begnügen müssen, ohne daß man von ihnen Tag und Datum wird angeben können. Allein was der einzelne Evangelist nicht mit Bewußtsein gethan hat, ist nicht selten durch die Zusammenschauung der zerstreuten Bestimmungen aller gegeben, mögen dieselben nun mehr aus eigentlich chronologischem Interesse oder ohne dasselbe gemacht sein, vgl. in letzterer Beziehung z. B. die Erzählung vom Stern der Weisen Matth. 2, 1 ff., die Angabe der Regierungszeit des Herodes Matth. 2, 1. 13. und Archelaus Matth. 2, 22. Parall., das *σάββατον δευτερόπρωτον* Luc. 6, 1., die 46 Jahre Joh. 2, 20., das *τετράμηνος* Joh. 4, 35., die Angabe des Wochentags des ersten Tags von dem Pascha, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, das *ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν* Luc. 4, 19., die drei Jahre Luc. 13, 7. u. s. w. Zuweilen sind einzelne besonders wichtige Begebnisse sogar in ihrer Aufeinanderfolge nach Tagen bezeichnet, so daß sie entweder in ihrem Kreise aufs genauste chronologisch bestimmbar sind, z. B. Joh. 1, 19—2, 11. die Angaben *τῇ ἐπαύριον* 1, 29. 35. 44. *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* 2, 1., oder weil ein einzelnes Glied der Reihe eine allgemein erkennbare Zeitbestimmung

trägt, auch mit Bezug auf Anderes mit der größten chronologischen Präcision bestimmt werden können, z. B. die Chronologie der dem christlichen Bewußtsein von jeher theuern Leidenswoche des Herrn. Mögen mehrere Begebenheiten trotz solcher Hülfen dennoch nicht nach Tag und Datum bestimmt werden können, so müssen wir bedenken einerseits, daß wenn nicht Tag und Datum, so doch das Jahr und vielleicht noch mehr sich wird bestimmen lassen, und andrerseits, daß eine Bestimmbarkeit nach Tag und Datum eine Forderung ist, welche selbst in moderner Zeit nur von eigentlichen Tagebüchern geleistet wird, daß eine durchgehende, ich möcht' es nennen, ängstliche chronologische Präcision der Art für das geschichtliche Verständniß eines Lebens überhaupt gar nicht erforderlich ist, daß für letzteres vielmehr fast Alles darauf ankommt, die Succession der einzelnen Begebenheiten, also die ihnen eigenthümliche Stelle im Zusammenhange der ganzen Lebensentwicklung aufzufinden, um demgemäß das innere Gesetz dieser Entwicklung, deren Richtung und Fortschritt mit möglichster Sicherheit nachweisen zu können. Eine solche Succession ist aber durchaus nicht schlechthin identisch mit jener Bestimmbarkeit nach Tag und Datum, also auch möglicher Weise erreichbar, wo letztere nimmer zu erreichen steht. Nur wollen wir uns eine doppelte Regel merken, einmal nicht mehr aber auch nicht weniger bestimmen zu wollen, als wozu uns die vorliegenden Data des Texts wirklich berechtigen, und zweitens den Werth der Resultate stets nach ihrer geringern oder größern Gewißheit unterscheiden und in Rechnung bringen zu wollen.

3. Sofern aber der Verlauf des Verfahrens nothwendig die synoptische Betrachtung sämmtlicher vier Evangelien als eben so vieler Quellen für die evangelische Geschichte voraussetzt, haben wir unser Augenmerk darauf zu richten, daß ihre Vergleichung und Zusammenschauung (Synopse) in rechter Weise geschehe. Vorzüglich ältere, hie und da auch neuere Harmonisten haben es darin versehen, daß sie die Einigung auf Kosten der Besonderheit der einzelnen Evangelien betrieben. Indem die Individualität der letztern nicht zu ihrem Rechte kam, konnte nur eine erzwungene, unwahre Einheit zu Stande kom-

men, jedenfalls eine solche, welche ihre Bewährung nicht in dem dabei angewandten Verfahren trug und darum auch den Verdacht der Unwahrheit erregen mußte. So entwickelte sich das andere Extrem ihrer gesonderten Betrachtung auf Kosten der einheitlichen, welches in der neuern Zeit in dem Maaße, als man der historischen Glaubenswürdigkeit der evangelischen Geschichte abhold wurde, sich zur Läugnung der Möglichkeit ihrer Einigung verfestigte. Das wahre Verfahren besteht dagegen in der rechten Vereinigung beider Methoden, der isolirenden und zusammenfassenden. Nur unter der Bedingung, daß man zugleich untersucht, was die bezüglichen Data in dem Zusammenhange ihres Evangeliums bedeuten und bedeuten können, wird man zusehen dürfen, ob und wie fern die scheinbar entsprechenden Data in den andern Evangelien ihnen wirklich entsprechen, ob und in wie fern sie durch selbige bestätigt, erweitert, berichtigt werden. Mag jene Einigung bei einem solchen Verfahren scheinbar erschwert werden, in Wahrheit muß sie, falls sie wirklich zu erzielen steht, dadurch gewinnen. Eine apologetisch sehr wichtige, wenn auch nicht selten im Dienste der Polemik verwandte Erscheinung innerhalb der Evangelien bildet so das in ihnen Statt habende Verhältniß des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen. Im Allgemeinen repräsentiren nämlich die Abschnitte der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lucas mit mehreren ähnlich sich verhaltenden Abschnitten aus den synoptischen Evangelien, die wir später untersuchen werden, nur eben so entschieden die Eigenthümlichkeit dieser synoptischen Evangelien in ihrem gegenseitigen Verhältniß, als auf der andern Seite die augenscheinlich gemeinsamen Abschnitte, welche freilich auf ihrem Gebiete überwiegen, ihre höhere Identität darthun: — eine Thatsache, welche sich in dem Verhältniß des Johannesevangeliums zu den drei synoptischen nur in umgekehrter Weise wiederholt. Denn während der bei weitem größere Theil des Johannesevangeliums gegenüber den entsprechenden Abschnitten aus den Synoptikern das Gepräge der Eigenthümlichkeit besonders fühlbar an sich trägt, sind es wieder einzelne Abschnitte desselben, wie die Leidensgeschichte Jesu, welche auch schon dem oberflächlichen Anblicke die

höhere Einheit errathen lassen: so daß die vier Evangelien nur **ein** einheitliches, großes Evangelium, wie die Väter der Kirche sehr bedeutsam sich ausdrücken, **das** Evangelium (τὸ εὐαγγέλιον) bilden, welches dem zusammenschauenden Betrachter in vierfacher sich gegenseitig vollendender Ausprägung ein lebendiges und im höhern Sinne einheitliches Christusbild mittheilt. Die eigenthümlichen Darstellungen geben den einzelnen Evangelien mithin Fülle, Leben und Farbe und schaden so wenig dem Erweise ihrer historischen Glaubwürdigkeit, daß grade ihr Dasein den letztern auf eine besonders schlagende Weise unterstützt. Denn wenn die einzelnen Evangelien nicht einmal scheinbar in größerm oder geringerm Maaße von einander abwichen, so könnte man ihren Inhalt auf **eine und dieselbe** Quelle zurückzuführen sich versucht fühlen, und derselbe hätte seine letzte historische Bewährung lediglich in der Beschaffenheit dieser **einen** Quelle. So aber, da sie sich durch die relative Eigenthümlichkeit ihrer Darstellung selber als eben so viele eigenthümliche Quellen kund thun, müssen sie durch ihre numerisch verstärkte Zeugenschaft und in dem Maaße, in welchem das scheinbar noch so sehr Auseinandergehende bei näherer Betrachtung dennoch in einander aufgeht, um so entschiedener die Wahrheit ihrer jedesmaligen Aussagen verbürgen.

4. Bei Feststellung der einigenden Data werden wir die Beweisführung zunächst auf dem Grunde des N. T. unternehmen, ohne der von dem neutestamentlichen Grunde abgerissenen Tradition eine besondere Beweiskraft beizulegen, um zu verhüten, daß die ganze Untersuchung nicht durch zum Theil unsichere oder falsche traditionelle Aussagen verwirrt und vereitelt werde. Bei diesem im Allgemeinen kritischen Verhalten gegen die Tradition werden wir jedoch bereitwillig Alles anerkennen, wodurch der bereits ermittelte neutestamentliche Gehalt noch weiter bestätigt und bewährt werden kann. Nur werden auch solche Bestätigungen der Natur der Sache nach hauptsächlich aus dem Zeitraume zu erwarten sein, in welchem die Tradition rücksichtlich der evangelischen Geschichte noch eine ursprüngliche und lautere Quelle haben konnte neben ihrer Darstellung im N. T., also aus der Urzeit der christlichen Kirche,

weil die spätere Zeit eben so wie wir auf letztere verwiesen war, ihre synoptische Behandlung derselben aber bekanntlich an vielen und nicht unbedeutenden Mängeln leidet.

5. Es wird zweckmäßig sein, den Gesammttext des Lebens Jesu in den verschiedenen Evangelien in einzelne größere Abschnitte zu theilen, um den jedem solchen Abschnitte bei je einem der vier Evangelisten zugehörigen Text für sich und im Zusammenhange mit den übrigen Abschnitten zu behandeln. Diese Abschnitte müssen, sofern es die Beschaffenheit der Evangelien erlaubt, nicht zu groß sein, um durch ihre Begränzung eine möglichst genaue Chronologie zu vermitteln, und nicht zu klein, um die vergleichende Anordnung der in den verschiedenen Evangelien berichteten Thatsachen zu erleichtern: ihre Gränzen müssen aber, wo möglich Wendepuncte in der Geschichte Jesu bildend, solche Puncte darstellen, in welchen die einzelnen Fäden der evangelischen Geschichte bei den verschiedenen Evangelisten wieder auf eine besonders erkennbare Weise zusammenlaufen, und müssen chronologisch genau bestimmt werden können, um schon als Gränzmarken dem zwischen ihnen verlaufenden Zeitraume einen bestimmten chronologischen Charakter aufzudrücken. Unter Berücksichtigung aller dieser Erfordernisse ergeben sich folgende 6 Abschnitte:

**Erster Abschnitt.** Kindheitsgeschichte Jesu: Text Luc. 1, 5—2, 52. vergl. 3, 23—38. Matth. 1 u. 2.

**Zweiter Abschnitt.** Von dem ersten öffentlichen Auftreten zuerst Johannis des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennahme des erstern und der Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste: Text Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47.

**Dritter Abschnitt.** Von dieser Rückkehr Jesu bis zu seiner Reise zum Laubhüttenfeste: Text Luc. 4, 14—9, 50. Marc. 1, 14—9, 50. Matth. 4, 12—18, 35. Joh. 6, 1—7, 1.

**Vierter Abschnitt.** Von der Reise Jesu zum Laubhüttenfeste bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem: Text Luc. 9, 51—19, 28. Marc. 10, 1—52. Matth. 19, 1—20, 34. Joh. 7, 2—12, 11.

Fünfter Abschnitt. Von diesem königlichen Einzuge Jesu bis zu seinem Kreuzestode und seiner Grablegung: Text Luc. 19, 29—23, 55. Marc. 11, 1—15, 47. Matth. 21, 1—27, 61. Joh. 12, 12—19, 42.

Sechster Abschnitt. Von der Grablegung Jesu bis zu seiner Himmelfahrt: Text Luc. 23, 56—24, 53. und Apsg. 1, 1—11. Marc. 16, 1—8. u. 16, 9—20. Matth. 27, 62—28, 20. Joh. 20, 1—31, u. 21, 1—25.

Die Betrachtung dieser sechs Abschnitte für sich und in ihrem Zusammenhange wird Gegenstand der folgenden Darstellung sein, indem diese alles erörtert, was dazu dienen kann, die räumlich zeitlichen Bestimmungen der in ihnen berichteten Begebenheiten und deren Glaubwürdigkeit zu untersuchen und zu ermitteln.

## Erster Abschnitt.

# Die Kindheitsgeschichte Jesu.

Die Kindheitsgeschichte Jesu ist nur von zwei Evangelisten, Lucas 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—28. und Matthäus 1, 1—2, 23. behandelt. Während wir nun bei diesen Evangelisten und überhaupt bei den sogenannten Synoptikern gewohnt sind, denselben Zeitraum mit einer überraschenden, zuweilen fast wörtlichen Gleichförmigkeit dargestellt zu sehen, entdecken wir hier eine merkliche Differenz. Durchaus unverfänglich ist es freilich, daß der mehr pragmatische Lucas Einiges hinzufügt, nämlich die Angaben über Johannes den Täufer, den großen Vorläufer Jesu, über seine Geburt und deren nähere Umstände, wie über seine spätere Entwicklung bis zu seinem öffentlichen Auftreten Luc. 1, 5—25. 39—80., ferner die Erzählung der Reise des zwölfjährigen Knaben Jesus zum Pascha nach Jerusalem und, was damit zusammenhängt, die Schilderung seiner damaligen und spätern religiössittlichen, geistigen und leiblichen Ausbildung Luc. 2, 41—52., endlich daß er das Geschlechtsregister Jesu an einem andern Orte einfügt Luc. 3, 23—38. vgl. Matth. 1, 1—17. Doch kann es auf den ersten Blick nicht geringes Befremden erregen, daß bei ihnen auch dieselben Begebenheiten, die Geburt Jesu und die unmittelbaren Bestimmtheiten derselben, wenigstens dem Scheine nach ziemlich verschieden dargestellt sind Luk. 1, 26—38. 2, 1—40. vgl. Matth. 1, 18—2, 23. Namentlich gilt dies von den Abschnitten Luc. 2, 1—40. vgl. Matth. 2, 1—23. Indeß würde kraft der obigen Erörterung S. 29 ff. eine scheinbare Verschiedenheit, falls sie sich als wirkliche Einheit nachweisen ließe, die Wahrheit des

Erzählten nur um so mehr bestätigen. In Folge unserer Aufgabe betrachten wir aber nur die zeitlich räumlichen Bestimmungen und ihren innern Zusammenhang unter sich und mit ähnlichen spätern Bestimmungen in den Evangelien.

Wir theilen die Untersuchung in folgende drei Fragen: Wo ist Jesus geboren? Wann ist er geboren? Welches ist die Succession der in unserm Abschnitte berichteten Begebenheiten? Die beiden ersten Fragen und ihre Lösung bedingen nicht nur die dritte Frage, sondern sie haben noch ein allgemeineres, über den Zusammenhang unsers Abschnitts hinausgreifendes Interesse: so daß ihre gesonderte Behandlung und zwar in der angegebenen Ordnung hinreichend gerechtfertigt sein möchte.

## I. Wo ist Jesus geboren?

Beide Evangelisten antworten einstimmig in **Bethlehem**, der Stadt Davids, in Judäa Luc. 2, 4. Matth. 2, 1. Lucas fügt hinzu, daß das neugeborne Kind in eine Krippe (φάτνη) Luc. 2, 7. gelegt wurde, weil seine Eltern bei der in Bethlehem damals zum Census anwesenden großen Menschenmenge in der Herberge keinen Raum gefunden hatten, sich daher, wie gewiß noch viele Arme, mit dem Nachtquartier in einem Stalle begnügen mußten. Ihre Armuth wird indeß auch anderweitig bezeugt Luc. 2, 24. vgl. 3 Mos. 12, 8. Die von einigen Kirchenvätern geglaubte Nachricht dagegen, daß Maria, noch während der Reise nach Bethlehem und in dessen Nähe, in einer Höhle niedergekommen sei, ist bloß apokryphisch Protevang. Jac. c. 18. und vielleicht entstanden aus dem Streben, den schönen Gedanken, daß das Christkind als Licht gekommen sei in die Finsterniß, in apokryphisch äußerlicher Weise darzustellen, aber schon von Justin d. M. im dialog. c. Tryph. c. 78. p. 304. a. in Beziehung [1] gebracht zu der irrigen Übersetzung der LXX von Jes. 33, 16.

---

1) Darüber, daß jene apokryphische Sage nicht zunächst und nicht bloß aus Jes. 33, 16, gebildet sei, vgl. **Neander** Leben Jesu 1837. S. 21.

Trotz jener vollkommnen Einstimmigkeit der beiden Evangelisten hat man nun an der Richtigkeit ihrer Angabe gezweifelt. Häufig schon deßwegen, weil die Geburt des Messias in Bethlehem die Erfüllung einer alttest. Weissagung wäre Matth. 2, 6. vgl. Mich. 5, 1., jede Weissagung aber von vorn herein für unmöglich gehalten wurde; was eine gar merkwürdige Verkehrung der gesunden Schriftauslegung ist, da man grade das, was hier zur Bestätigung der evangelischen Erzählung dienen sollte, zu ihrer Verwerfung mißbraucht. Doch wollen wir von diesem Grunde, weil er die dogmatische Seite der Sache angeht, wegen der von uns beabsichtigten strengen Scheidung zwischen Dogmatischem und Historischem hier weiter keinen Vortheil ziehen. Hören wir also die historisch exegetischen Einwürfe der Gegner. Man sagt, Matthäus nenne freilich eben so wie Lucas Bethlehem als Jesu Geburtsort Matth. 2, 1.; allein er bezeichne Bethlehem auch als ursprünglichen **Wohnort** seiner Eltern, während Lucas als diesen Wohnort Nazareth nenne Luc. 1, 26. 56. 2, 4. 39. und jene nur zu dem vorübergehenden Zwecke der Schatzung in Bethlehem verweilen lasse. Wenn Matthäus nicht schon vor Cap. 2. Nazareth als ursprünglichen Wohnort bezeichne, so sei das freilich ganz unverfänglich; allein auch später geschehe dies nicht nur nicht, sondern weil Matth. 2, 22. 23. in dem Regierungsantritte des Archelaus noch ein besonderer Grund angegeben werde, warum Joseph aus Egypten zurückkehrend nicht nach **Judäa**, sondern nach Nazareth gegangen sei, so werde Nazareth ausdrücklich als der frühere Wohnort ausgeschlossen. Denn der Grund, warum die Eltern Jesu von vorn herein geneigt erscheinen, eher nach Judäa als nach Nazareth zu gehen, könne nur darin liegen, daß sie nach Matthäus dort ursprünglich zu Hause waren. Es ergebe sich also das Resultat, daß Lucas Nazareth, Matthäus Bethlehem zum frühern Wohnort der Eltern Jesu mache: eine Ausgleichung zwischen beiden Evangelisten in diesem Puncte sei unmöglich. Durch die so entstehende Ungewißheit über ihre Bestimmung des ursprünglichen Wohnorts werde aber auch die andere scheinbar eng damit zusammenhängende räumliche Bestimmung, in welcher sie freilich übereinstimmten,

daß Bethlehem der Geburtsort Jesu sei, dem Zweifel ausgesetzt [1]). Unstreitig ist der eben vorgetragene noch der gewichtigste von allen Gegengründen. Indeß beruht er ganz auf der Voraussetzung, daß der Grund der Geneigtheit Josephs, nach Judäa zu ziehen, Matth. 2, 22. richtig bestimmt sei. Dieser kann aber, wenn er überhaupt bestimmbar sein sollte, da er nicht ausdrücklich angegeben ist, nur aus dem Zusammenhange und dem Charakter des Evangeliums errathen werden. Bei einigem Scharfsinn lassen sich indeß außer dem angeführten noch mehrere andere gleich mögliche [2]) Gründe denken, und das muß den Exegeten, zumal in einer Frage, wo in der Hauptsache, der Bestimmung des Geburtsorts, zwischen den Evangelisten gar kein Streit ist, billig bedächtig machen. Doch betrachten wir die Worte des Matthäus näher. Der Evangelist bezeichnet V. 22. die ursprünglich projectirte Reise Josephs nach Judäa, um dort zu wohnen, als ἀπελθεῖν und die ins Gebiet von Galiläa als ἀναχωρεῖν. In dem ἀπελθεῖν (abgehen, weggehen, nicht: zurückkehren) ist nicht im mindesten angedeutet, daß Joseph schon früher in Bethlehem seinen Wohnsitz hatte, obgleich diese Beziehung auszudrücken doch gewiß nahe lag, falls Matthäus Bethlehem wirklich für den frühern Wohnsitz gehalten hätte, zumal er es noch in demselben Capitel 2, 1. als Geburtsort Jesu erwähnt hatte und von dort aus die Eltern Jesu nach Ägypten flüchten ließ. Indeß wollen wir so billig sein, zuzugeben, daß diese Beziehung von ihm nicht nothwendig ausgesprochen werden mußte; denn allerdings lag ihm bei

1) Dr. Strauß hat dies Mal, wohl in Folge seiner dogmatischen Unbefangenheit, weil in Christus sonst das prophetische Wort des Micha erfüllt sein könnte, die positive Bestimmung vorgezogen, daß er nicht in Bethlehem, sondern ganz entschieden in Nazareth geboren sei. Sie ist eine der sehr wenigen Bestandtheile des historischen Christusbildes, das ihm in seiner philosophisch mythologischen Retorte übriggeblieben ist.

2) Ebrard a. a. O. S. 261. giebt mehrere Gründe an, durch welche die Eltern Jesu, nachdem sie einmal von Nazareth nach Bethlehem gewandert waren, sich schon vor ihrer Flucht nach Ägypten veranlaßt sehen konnten, in Bethlehem ihren dauernden Wohnsitz aufzuschlagen.

seiner Darstellung des Lebens Jesu mehr daran, anzuführen, daß durch seine Geburt in Bethlehem das prophetische Kennzeichen des Messias erfüllt sei Matth. 2, 5 u. 6., als an dem ursprünglichen Wohnorte seiner Eltern [1]. Nur mögen die Gegner eben so billig sein und nicht verlangen, daß er, falls er nun mit Lucas Nazareth für den ursprünglichen Wohnort hielt, Nazareth auch ausdrücklich als denselben habe bezeichnen müssen. — Zwar wäre dies wirklich geschehen, wenn wir ἀναχωρεῖν a. a. O. durch „zurückkehren" wiedergeben dürften. Allein diese Bedeutung scheint, wenn auch von den Lexicis z. B. von Wahl angegeben, doch nicht in dem Sprachgebrauche des Worts weder überhaupt noch in der Schrift noch namentlich bei Matthäus zu liegen. Überall, wo es vorkommt, reichen wir mit der classischen Bedeutung „zurückweichen, sich zurückziehen" (aus der menschlichen Gesellschaft, aus dem bewegten oder öffentlichen Leben, aus Gefahr, aus einem Geschäft oder einer Handlung) vollkommen [2] aus. Matth. 2, 14. 4, 12. 9, 24. 14, 13. 15, 21. Marc. 3, 7. Joh. 6, 15. Apstg. 23, 19. 26, 31. Am ersten würde die von Wahl gebrauchte Stelle Matth. 2, 12. vgl. V. 13. für die Bedeutung „zurückkehren" sprechen, οἱ μάγοι ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Aber auch hier genügt die gewöhnliche Bedeutung; denn die Magier zogen sich ja wirklich (aus dem Zusammenhange mit Herodes) zurück. Daß ihr ἀναχωρεῖν zugleich eine Rückkehr war, liegt lediglich in seiner Verbindung mit εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Diese Auslegung des ἀνεχώρησαν V. 22. ist nun unstreitig die ungünstigste, welche das Wort für unsere Frage erfahren kann, die ich indeß geltend mache, weil ich sie für die richtige halte; aber selbst in diesem Fall ist von Matthäus nur nicht gesagt,

1) Nicht mit Unrecht macht Ebrard S. 264. Strauß den Vorwurf, daß er „von der absurden Voraussetzung ausgehend, als habe es Hauptsorge der Evangelisten sein müssen, die detaillirtesten Notizen über das religiös unwesentliche, über Ort und Zeit, mitzutheilen, nichts als Widersprüche sehe."

2) Im Thesaurus des Stephanus wird bemerkt, daß Demosthenes sage: ἀναχ. ἐπ' οἶκον, wenn er den Begriff „nach Hause zurückgehen" bezeichnen will, nicht ἀναχωρεῖν allein.

Fünfter Abschnitt. Von diesem königlichen Einzuge Jesu bis zu seinem Kreuzestode und seiner Grablegung: Text Luc. 19, 29—23, 55. Marc. 11, 1—15, 47. Matth. 21, 1—27, 61. Joh. 12, 12—19, 42.

Sechster Abschnitt. Von der Grablegung Jesu bis zu seiner Himmelfahrt: Text Luc. 23, 56—24, 53. und Apsg. 1, 1—11. Marc. 16, 1—8. u. 16, 9—20. Matth. 27, 62—28, 20. Joh. 20, 1—31, u. 21, 1—25.

Die Betrachtung dieser sechs Abschnitte für sich und in ihrem Zusammenhange wird Gegenstand der folgenden Darstellung sein, indem diese alles erörtert, was dazu dienen kann, die räumlich zeitlichen Bestimmungen der in ihnen berichteten Begebenheiten und deren Glaubwürdigkeit zu untersuchen und zu ermitteln.

Erster Abschnitt.

# Die Kindheitsgeschichte Jesu.

Die Kindheitsgeschichte Jesu ist nur von zwei Evangelisten, Lucas 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—28. und Matthäus 1, 1—2, 23. behandelt. Während wir nun bei diesen Evangelisten und überhaupt bei den sogenannten Synoptikern gewohnt sind, denselben Zeitraum mit einer überraschenden, zuweilen fast wörtlichen Gleichförmigkeit dargestellt zu sehen, entdecken wir hier eine merkliche Differenz. Durchaus unverfänglich ist es freilich, daß der mehr pragmatische Lucas Einiges hinzufügt, nämlich die Angaben über Johannes den Täufer, den großen Vorläufer Jesu, über seine Geburt und deren nähere Umstände, wie über seine spätere Entwicklung bis zu seinem öffentlichen Auftreten Luc. 1, 5—25. 39—80., ferner die Erzählung der Reise des zwölfjährigen Knaben Jesus zum Pascha nach Jerusalem und, was damit zusammenhängt, die Schilderung seiner damaligen und spätern religiössittlichen, geistigen und leiblichen Ausbildung Luc. 2, 41—52., endlich daß er das Geschlechtsregister Jesu an einem andern Orte einfügt Luc. 3, 23—38. vgl. Matth. 1, 1—17. Doch kann es auf den ersten Blick nicht geringes Befremden erregen, daß bei ihnen auch dieselben Begebenheiten, die Geburt Jesu und die unmittelbaren Bestimmtheiten derselben, wenigstens dem Scheine nach ziemlich verschieden dargestellt sind Luk. 1, 26—38. 2, 1—40. vgl. Matth. 1, 18—2, 23. Namentlich gilt dies von den Abschnitten Luc. 2, 1—40. vgl. Matth. 2, 1—23. Indeß würde kraft der obigen Erörterung S. 29 ff. eine scheinbare Verschiedenheit, falls sie sich als wirkliche Einheit nachweisen ließe, die Wahrheit des

Erzählten nur um so mehr bestätigen. In Folge unserer Aufgabe betrachten wir aber nur die zeitlich räumlichen Bestimmungen und ihren innern Zusammenhang unter sich und mit ähnlichen spätern Bestimmungen in den Evangelien.

Wir theilen die Untersuchung in folgende drei Fragen: Wo ist Jesus geboren? Wann ist er geboren? Welches ist die Succession der in unserm Abschnitte berichteten Begebenheiten? Die beiden ersten Fragen und ihre Lösung bedingen nicht nur die dritte Frage, sondern sie haben noch ein allgemeineres, über den Zusammenhang unsers Abschnitts hinausgreifendes Interesse: so daß ihre gesonderte Behandlung und zwar in der angegebenen Ordnung hinreichend gerechtfertigt sein möchte.

## I. Wo ist Jesus geboren?

Beide Evangelisten antworten einstimmig in Bethlehem, der Stadt Davids, in Judäa Luc. 2, 4. Matth. 2, 1. Lucas fügt hinzu, daß das neugeborne Kind in eine Krippe (φάτνῃ) Luc. 2, 7. gelegt wurde, weil seine Eltern bei der in Bethlehem damals zum Census anwesenden großen Menschenmenge in der Herberge keinen Raum gefunden hatten, sich daher, wie gewiß noch viele Arme, mit dem Nachtquartier in einem Stalle begnügen mußten. Ihre Armuth wird indeß auch anderweitig bezeugt Luc. 2, 24. vgl. 3 Mos. 12, 8. Die von einigen Kirchenvätern geglaubte Nachricht dagegen, daß Maria, noch während der Reise nach Bethlehem und in dessen Nähe, in einer Höhle niedergekommen sei, ist bloß apokryphisch Protevang. Jac. c. 18. und vielleicht entstanden aus dem Streben, den schönen Gedanken, daß das Christkind als Licht gekommen sei in die Finsterniß, in apokryphisch äußerlicher Weise darzustellen, aber schon von Justin d. M. im dialog. c. Tryph. c. 78. p. 304. a. in Beziehung [1]) gebracht zu der irrigen Übersetzung der LXX von Jes. 33, 16.

1) Darüber, daß jene apokryphische Sage nicht zunächst und nicht bloß aus Jes. 33, 16. gebildet sei, vgl. Neander Leben Jesu 1837. S. 21.

Trotz jener vollkommnen Einstimmigkeit der beiden Evangelisten hat man nun an der Richtigkeit ihrer Angabe gezweifelt. Häufig schon deßwegen, weil die Geburt des Messias in Bethlehem die Erfüllung einer alttest. Weissagung wäre Matth. 2, 6. vgl. Mich. 5, 1., jede Weissagung aber von vorn herein für unmöglich gehalten wurde; was eine gar merkwürdige Verkehrung der gesunden Schriftauslegung ist, da man grade das, was hier zur Bestätigung der evangelischen Erzählung dienen sollte, zu ihrer Verwerfung mißbraucht. Doch wollen wir von diesem Grunde, weil er die dogmatische Seite der Sache angeht, wegen der von uns beabsichtigten strengen Scheidung zwischen Dogmatischem und Historischem hier weiter keinen Vortheil ziehen. Hören wir also die historisch exegetischen Einwürfe der Gegner. Man sagt, Matthäus nenne freilich eben so wie Lucas Bethlehem als Jesu Geburtsort Matth. 2, 1.; allein er bezeichne Bethlehem auch als ursprünglichen Wohnort seiner Eltern, während Lucas als diesen Wohnort Nazareth nenne Luc. 1, 26. 56. 2, 4. 39. und jene nur zu dem vorübergehenden Zwecke der Schatzung in Bethlehem verweilen lasse. Wenn Matthäus nicht schon vor Cap. 2. Nazareth als ursprünglichen Wohnort bezeichne, so sei das freilich ganz unverfänglich; allein auch später geschehe dies nicht nur nicht, sondern weil Matth. 2, 22. 23. in dem Regierungsantritte des Archelaus noch ein besonderer Grund angegeben werde, warum Joseph aus Egypten zurückkehrend nicht nach Judäa, sondern nach Nazareth gegangen sei, so werde Nazareth ausdrücklich als der frühere Wohnort ausgeschlossen. Denn der Grund, warum die Eltern Jesu von vorn herein geneigt erscheinen, eher nach Judäa als nach Nazareth zu gehen, könne nur darin liegen, daß sie nach Matthäus dort ursprünglich zu Hause waren. Es ergebe sich also das Resultat, daß Lucas Nazareth, Matthäus Bethlehem zum frühern Wohnort der Eltern Jesu mache: eine Ausgleichung zwischen beiden Evangelisten in diesem Puncte sei unmöglich. Durch die so entstehende Ungewißheit über ihre Bestimmung des ursprünglichen Wohnorts werde aber auch die andere scheinbar eng damit zusammenhängende räumliche Bestimmung, in welcher sie freilich übereinstimmten,

daß Bethlehem der Geburtsort Jesu sei, dem Zweifel ausgesetzt [1]). Unstreitig ist der eben vorgetragene noch der gewichtigste von allen Gegengründen. Indeß beruht er ganz auf der Voraussetzung, daß der Grund der Geneigtheit Josephs, nach Judäa zu ziehen, Matth. 2, 22. richtig bestimmt sei. Dieser kann aber, wenn er überhaupt bestimmbar sein sollte, da er nicht ausdrücklich angegeben ist, nur aus dem Zusammenhange und dem Charakter des Evangeliums errathen werden. Bei einigem Scharfsinn lassen sich indeß außer dem angeführten noch mehrere andere gleich mögliche [2]) Gründe denken, und das muß den Exegeten, zumal in einer Frage, wo in der Hauptsache, der Bestimmung des Geburtsorts, zwischen den Evangelisten gar kein Streit ist, billig bedächtig machen. Doch betrachten wir die Worte des Matthäus näher. Der Evangelist bezeichnet V. 22. die ursprünglich projectirte Reise Josephs nach Judäa, um dort zu wohnen, als ἀπελθεῖν und die ins Gebiet von Galiläa als ἀναχωρεῖν. In dem ἀπελθεῖν (abgehen, weggehen, nicht: zurückkehren) ist nicht im mindesten angedeutet, daß Joseph schon früher in Bethlehem seinen Wohnsitz hatte, obgleich diese Beziehung auszudrücken doch gewiß nahe lag, falls Matthäus Bethlehem wirklich für den frühern Wohnsitz gehalten hätte, zumal er es noch in demselben Capitel 2, 1. als Geburtsort Jesu erwähnt hatte und von dort aus die Eltern Jesu nach Ägypten flüchten ließ. Indeß wollen wir so billig sein, zuzugeben, daß diese Beziehung von ihm nicht nothwendig ausgesprochen werden mußte; denn allerdings lag ihm bei

1) Dr. Strauß hat dies Mal, wohl in Folge seiner dogmatischen Unbefangenheit, weil in Christus sonst das prophetische Wort des Micha erfüllt sein könnte, die positive Bestimmung vorgezogen, daß er nicht in Bethlehem, sondern ganz entschieden in Nazareth geboren sei. Sie ist eine der sehr wenigen Bestandtheile des historischen Christusbildes, das ihm in seiner philosophisch mythologischen Retorte übriggeblieben ist.

2) Ebrard a. a. O. S. 261. giebt mehrere Gründe an, durch welche die Eltern Jesu, nachdem sie einmal von Nazareth nach Bethlehem gewandert waren, sich schon vor ihrer Flucht nach Ägypten veranlaßt sehen konnten, in Bethlehem ihren dauernden Wohnsitz aufzuschlagen.

seiner Darstellung des Lebens Jesu mehr daran, anzuführen, daß durch seine Geburt in Bethlehem das prophetische Kennzeichen des Messias erfüllt sei Matth. 2, 5 u. 6., als an dem ursprünglichen Wohnorte seiner Eltern [1]. Nur mögen die Gegner eben so billig sein und nicht verlangen, daß er, falls er nun mit Lucas Nazareth für den ursprünglichen Wohnort hielt, Nazareth auch ausdrücklich als denselben habe bezeichnen müssen. — Zwar wäre dies wirklich geschehen, wenn wir ἀναχωρεῖν a. a. O. durch „zurückkehren" wiedergeben dürften. Allein diese Bedeutung scheint, wenn auch von den Lexicis z. B. von Wahl angegeben, doch nicht in dem Sprachgebrauche des Worts weder überhaupt noch in der Schrift noch namentlich bei Matthäus zu liegen. Überall, wo es vorkommt, reichen wir mit der classischen Bedeutung „zurückweichen, sich zurückziehen" (aus der menschlichen Gesellschaft, aus dem bewegten oder öffentlichen Leben, aus Gefahr, aus einem Geschäft oder einer Handlung) vollkommen [2] aus. Matth. 2, 14. 4, 12. 9, 24. 14, 13. 15, 21. Marc. 3, 7. Joh. 6, 15. Apstg. 23, 19. 26, 31. Am ersten würde die von Wahl gebrauchte Stelle Matth. 2, 12. vgl. V. 13. für die Bedeutung „zurückkehren" sprechen, οἱ μάγοι ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Aber auch hier genügt die gewöhnliche Bedeutung; denn die Magier zogen sich ja wirklich (aus dem Zusammenhange mit Herodes) zurück. Daß ihr ἀναχωρεῖν zugleich eine Rückkehr war, liegt lediglich in seiner Verbindung mit εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Diese Auslegung des ἀνεχώρησαν V. 22. ist nun unstreitig die ungünstigste, welche das Wort für unsere Frage erfahren kann, die ich indeß geltend mache, weil ich sie für die richtige halte; aber selbst in diesem Fall ist von Matthäus nur nicht gesagt,

---

1) Nicht mit Unrecht macht Ebrard S. 264. Strauß den Vorwurf, daß er „von der absurden Voraussetzung ausgehend, als habe es Hauptsorge der Evangelisten sein müssen, die detaillirtesten Notizen über das religiös unwesentliche, über Ort und Zeit, mitzutheilen, nichts als Widersprüche sehe."

2) Im Thesaurus des Stephanus wird bemerkt, daß Demosthenes sage: ἀναχ. ἐπ᾽ οἶκον, wenn er den Begriff „nach Hause zurückgehen" bezeichnen will, nicht ἀναχωρεῖν allein.

weder daß Nazareth der frühere Wohnort Josephs war, noch daß er das nicht war: es kann also wohl nur Parteilichkeit sein, wenn er durchaus gesagt haben soll, daß Nazareth es nicht war. Unabhängig von diesem Resultat ist die Untersuchung, weshalb Matthäus dem aus Ägypten zurückkehrenden Joseph die Geneigtheit, sich in Judäa niederzulassen, zuschreibe und von einem sich Zurückziehen desselben nach Galiläa rede. An sich ist es freilich möglich, sich für jene Geneigtheit als Grund zu denken, daß er in Bethlehem schon lange Zeit vor jener Flucht sein eigentliches Domicil gehabt habe: aber ist dieser Grund auch natürlich, wenn man nicht von vorn herein geneigt ist, zwischen Matthäus und Lucas den Widerspruch vorauszusetzen? Nothwendig ist er jedenfalls nicht; es lassen sich, wie bereits oben bemerkt ist, noch manche andere Gründe denken und namentlich einer, der mit dem Charakter des Evangelisten aufs beste harmoniren würde. Dieser ist bereits von Heidenreich, wie Strauß I. S. 318. angiebt, denn mir ist die Schrift dieses Gelehrten nicht zu Gesicht gekommen — in der Schrift: Über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. I. S. 101. vorgetragen, dahin lautend, daß es den Eltern Jesu habe am schicklichsten scheinen müssen, daß der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde. Und wohl nur Unkundige kann das gewiß höchst unbefangene Epiphonem von Dr. Strauß täuschen: Welche Geschäftigkeit, in den Text hineinzutragen, was nicht darin liegt, weil man von dem, was darin liegt, einem Widerspruch, nichts wissen will u. s. w. Wo in aller Welt steht doch im Texte des Matthäus die Voraussetzung von Strauß, daß Bethlehem der ursprüngliche Wohnort Josephs war? Ist sie nicht eben so wohl wie die von Heidenreich und Andern erschlossen, um zu erklären, warum Joseph von Ägypten zurückkehrend sich anfänglich in Judäa niederlassen wollte? Stehen nun beide Voraussetzungen in sofern auf gleicher Linie, als sie an sich beide den Erklärungsgrund jener Absicht Josephs hergeben könnten: so steht der von Strauß und Andern vorausgesetzte Erklärungsgrund um deßwillen entschieden im Nachtheil, weil er selber wieder bloße Voraussetzung ist, — denn nirgends in der Schrift

steht ausdrücklich geschrieben, daß Joseph Anfangs in Bethlehem gewohnt habe, sondern wir lesen grade das Gegentheil, — während um die Zeit Jesu die Wirklichkeit der Vorstellung, daß die Säulen des theokratischen Staats, die Propheten und namentlich der Messias, vorzugsweise in Judäa leben und wirken müßten, sich historisch nachweisen läßt. Dieselbe erklärt sich ganz natürlich aus der Geschichte des israelitischen Volks, kraft welcher sich, namentlich seit den Zeiten des Exils, das Wesen der Theokratie an das Reich Juda und den in ihm Statt habenden Tempeldienst knüpfte. So sagt Christus selbst Joh. 4, 22. zur Samariterin: *ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.* Und wohl nur aus dieser Vorstellung erklärt es sich, daß Paulus zu den Vorzügen, deren Besitz er von sich im jüdischen Sinne rühmt, Phil. 3, 5. auch den rechnet, ein Abkömmling des Stammes Benjamin (*φυλῆς Βενιαμίν*) zu sein, denn letzterer war mit dem Reiche Juda stets in unmittelbarer Verbindung geblieben. Bekannt ist ferner die Verachtung, mit welcher der ächte Jude die Samariter als Mischlingsvolk und der wahren Gottesverehrung nicht theilhaftig behandelte Joh. 4, 9. 8, 48. Nicht viel mehr galten aber die Galiläer Apstg. 2, 7. und unter diesen vielleicht am wenigsten die Bewohner von Nazareth wegen Joh. 1, 47. Da überdies das orthodoxe jüdische Leben damals im Reiche Juda culminirte, und die frommen Juden aus allen Welttheilen, zur Befriedigung ihres religiösen Triebes auf den einen Tempel in Jerusalem hingewiesen, dorthin, namentlich zur Feier der großen Feste, in großer Menge wallfahrteten, so mußte sich unter ihnen wohl die Erwartung ausbilden, daß jeder, welcher berufen werde, sich an die Spitze der religiösen Bewegung zu stellen, sei es nun als Prophet oder gar als Messias, vorzugsweise auf dem geheiligten Boden Judäas, in der Nähe des großen, vielbesuchten Heiligthums, leben und wirken werde. Deßhalb nennen die Brüder Jesu dessen Wirksamkeit in Galiläa ein Wirken im Verborgenen (*ποιεῖν ἐν κρυπτῷ*), und fordern ihn auf, von dannen zu ziehen und nach Judäa zu gehen, um dort sich der Welt zu offenbaren (*φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ*) Joh. 7, 3—5. Dort also

war nach ihrer Meinung der rechte Schauplatz seines reformatorisch-messianischen Wirkens, falls es ihm wirklich zukomme. Und die jerusalemischen Juden, welche die Rede Jesu so deuteten, als ob er sie verlassen wolle, um anderswo zu predigen, sprachen Joh. 7, 35. spöttisch: *μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας.* Endlich die Oberpriester und Pharisäer antworten dem Rathsherrn Nikodemus, der sich in ihrer Versammlung des Herrn annahm Joh. 7, 52.: Bist auch du aus Galiläa (d. i. hältst auch du es mit dem Galiläer, wie es freilich gebornen Galiläern ganz gemäß ist)? Forsche (in der Schrift) und sieh, daß kein Prophet aus Galiläa[1]) erweckt ist. Ja Anlage und Ausführung des ganzen Johanneischen Evangeliums können schwerlich recht verstanden werden, wenn man nicht annimmt, daß es zugleich des Evangelisten Zweck gewesen sei, zu zeigen, daß Jesus, obwohl in Galiläa zum Messias berufen, dennoch alsbald auf das Heil der Judäer, die deßhalb auch gern nach diesem ihren identischen Grundcharakter als *οἱ Ἰουδαῖοι* bezeichnet werden, seine messianische Thätigkeit gerichtet habe und erst durch das entschiedene Widerstreben derselben und ihren bis zum Entschluß seiner Tödtung fortschreitenden Haß zu seiner vorzugsweise bei den Synoptikern geschilderten Wirksamkeit in Ga-

1) Es kann auffallen (vgl. Bretschneider probabilia de evang. Joannis indole et origine p. 99 etc.), daß die schriftkundigen Pharisäer hier Etwas über ihre Propheten aussagen, was mit den Angaben der Schrift nicht zu stimmen scheint. Denn drei ihrer Propheten, Jonas, Elias u. Nahum, waren höchst wahrscheinlich in dem Bezirke geboren, welcher zur Zeit Jesu unter dem Namen Galiläa befaßt wurde. Aber welche Voreiligkeiten haben Stolz und Parteisucht auch sonst nicht begangen? und über zwei derselben, Elias und Nahum, hatte sich selbst die Tradition schon frühzeitig verschieden ausgesprochen. Doch vielleicht wollten jene über den Geburtsort ihrer Propheten überhaupt nichts aussagen, sondern nur leugnen, daß der Anfang ihrer prophetischen Erweckung in Galiläa geschehen sei, daß ein Prophet von Galiläa aus erweckt, dort zuerst als Prophet aufgetreten sei (das ἐγείρειν bezeichnet jedenfalls die prophetische Erweckung); und dann möchte ihr Ausspruch auch wohl mit der Wirklichkeit vereint werden können.

liläa hingetrieben sei, um dann endlich in der Metropole des jüdischen Staats am Paschafeste zur Besieglung seines Werks und zur Versöhnung für Alle sein Leben zu lassen. Da nun aber das erste Evangelium, wie allgemein anerkannt, zunächst für Judenchristen verfaßt wurde, so war es ganz in der Ordnung, wenn der Evangelist seinen Lesern entwickelte, daß es lediglich in den damaligen Zeitverhältnissen gelegen habe, wenn Christus nicht in Judäa, wie man von dem Messias erwartete, sondern in dem verachteten Galiläa und zwar in Nazareth erzogen wurde. Dieser Sinn scheint auch in dem ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας „er zog sich in das Gebiet von Galiläa zurück" Matth. 2, 22. angedeutet zu sein: denn es erscheint hier Galiläa als ein verborgener, unrühmlicher Aufenthalt gegenüber dem offenbaren, sich geziemenden in Judäa, vgl. Matth. 4, 12., wo die Rückkehr aus Judäa nach Galiläa ebenfalls durch ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλ. ausgedrückt wird, und das oben citirte ἐν κρυπτῷ ποιεῖν Joh. 7, 4. Indeß könnte das ἀνεχώρησεν an der ersten Stelle, obgleich mir das nach dem oben entwickelten Grundcharakter des Evangeliums weniger wahrscheinlich dünkt, auch von dem sich Zurückziehn aus Besorgniß vor Nachstellung gesetzt sein. Wie dem aber auch sei, stets erhellt, daß Matthäus weder direct noch indirect Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern bezeichnet habe, daß mithin in den hier zu behandelnden parallelen Abschnitten des Matthäus und Lucas nicht einmal eine beiläufige Bestimmung gefunden werde, welche ihre einstimmige Angabe, daß Bethlehem der Geburtsort Jesu sei, mit Recht verdächtigen könne.

Ist nun aber Bethlehem nach beiden Evangelisten der Geburtsort Jesu, so werden wir ihnen der innern Consequenz wegen da, wo sie ihn als Nazarener oder überhaupt im Verhältniß zu Nazareth erscheinen lassen Matth. 2, 23. 13, 54. 26, 71. Luc. 4, 16. 18, 37. Apstg. 2, 22. 3, 6., die Meinung beilegen müssen, daß sie hier Nazareth als den Ort bezeichnen wollten, wo Jesus erzogen wurde und seine Jugend verlebte: was indeß auch von beiden ausdrücklich bezeugt ist Luc. 4, 16. Matth. 2, 23. Wer dann das enge Verhältniß des Marcus

zu den genannten Beiden nur ein wenig erkannt hat, wird dasselbe ohne weiteres auch an den Stellen des Marcus 1, 9. 24. 6, 1. 14, 67. zugeben, zumal dieser Evangelist zwischen dem Geburtsorte Jesu und dem Orte seiner Erziehung überall weiter nicht zu unterscheiden brauchte, weil er die betreffenden Erzählungen der Kindheitsgeschichte bekanntlich ganz ausgelassen hat. Indeß die Stellen des Evangeliums Johannes müssen wir noch näher betrachten, und zwar schon deßhalb, weil dessen Übereinstimmung mit den Synoptikern gegenwärtig am wenigsten von vorn herein vorausgesetzt zu werden pflegt.

Daß Jesus auch im vierten Evangelium als Nazarener bezeichnet wird und aus Nazareth sein soll Joh. 1, 46. 18, 4. 7. 19, 19., kann nicht weiter auffallen, und ist in dem angegebenen Sinne auszulegen. Bedenklich würde diese Bezeichnung nur dann sein, wenn sich nachweisen ließe, daß Johannes Bethlehem irgendwo als Geburtsort ausdrücklich ausgeschlossen hätte. Dies hat man nun aus Joh. 7, 41 u. 42. erweisen zu können geglaubt. Der Evangelist schildert hier, wie auch sonst wohl, den verschiedenen Eindruck, welchen die Rede und Persönlichkeit Jesu auf seine Hörer gemacht hatte, um zu zeigen, wie Etliche sich unter dem Einfluß des pharisäisch gesinnten Sanhedrin zu gewaltsamen Maßregeln fortreißen ließen. Darum heißt es „V. 40. Viele nun aus dem Volk, nachdem sie die Rede gehört, sagten: das ist in Wahrheit der Prophet. V. 41. Andere sagten: das ist der Christ. Andere aber sagten: kommt denn aus Galiläa der Christ? V. 42. Hat die Schrift nicht gesagt, daß aus dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war, der Christ kommt? V. 43. Eine Spaltung entstand also im Volke; Etliche von ihnen wollten ihn aber fangen, aber Niemand wagte die Hand an ihn zu legen.“ Mithin scheinen die, welche V. 41 u. 42. reden, einerseits die galiläische Abkunft Jesu vorauszusetzen und andererseits grade Bethlehem als seinen Geburtsort in Abrede zu stellen. Ich will nun nicht urgiren, daß von Bethlehem hier, als dem Geburtsorte des Messias, vielleicht gar nicht die Rede ist, daß vielmehr die ἄλλοι es übel zu vermerken scheinen, daß Jesus als Christ zuerst in Galiläa aufgetreten und nicht un-

mittelbar von Bethlehem gekommen sei, wie auch David, das Vorbild des Messias, von Bethlehem aus zum Könige berufen wurde, vgl. 1 Sam. 16, 1 ff. Denn für diese Auslegung ließe sich anführen, daß Bethlehem durch den Relativsatz ὅπου ἦν Δαυΐδ „wo David war" als Aufenthaltsort des Messias angeführt zu sein scheint, während es als dessen Geburtsort präciser als κώμη ὅθεν ἦν Δαυΐδ „woher David war" hätte bezeichnet werden müssen. Doch selbst zugegeben, daß von Bethlehem, als dem Geburtsorte des Messias, die Rede sei, was folgt daraus, wenn einige Juden Jesum nur als den Nazarener und nicht zugleich als den Bethlehemiten gekannt haben sollten? Selbst Strauß ist wenigstens so billig zuzugeben, daß nicht Jesus auf einen solchen Zweifel, der ihm vielleicht nicht einmal zu Ohren kam, jedenfalls aber nicht an ihn selber gerichtet war, gleich dreinreden und die wahre Sachlage entwickeln konnte. Aber Johannes, meint er, hätte wohl eine widerlegende und erläuternde Bemerkung gemacht, wie z. B. kurz vorher V. 39., wenn er nicht dieselbe Ansicht getheilt hätte. Machen können, wäre der rechte Ausdruck: aber wozu war das nöthig, da Johannes selber jene Reden als Fremden- und selbst Gegnern Christi angehörig ausgezeichnet hatte, deren innere Wahrheit zu vertreten ihm doch wahrlich kein Leser zumuthen konnte, vgl. 7, 52. und dazu S. 40 Note 1. Zudem pflegt Johannes allein zu den Reden Christi, denn dessen Leben will er schildern, bestätigende oder erläuternde Zusätze hinzuzufügen, vgl. die oben citirte Stelle 7, 39., ferner 2, 21. 22. 8, 27. 11, 13. 12, 33. 18, 9 u. s. w., zu den Reden Anderer nur dann, wenn er an ihnen zeigen konnte, wie selbst die Gegner Jesu nach einer höhern Nothwendigkeit der Verwirklichung göttlicher Zwecke dienen mußten 11, 51. 19, 32. vgl. 19, 21 u. 22. Was aber die Hauptsache ist, so hat Johannes die Angabe der Synoptiker, daß Jesus in Bethlehem geboren sei, anderswo selber ausdrücklich bestätigt, ich meine an der viel besprochenen Stelle Joh. 4, 44. Die herrschende Erklärung des Verses versteht die ἰδία πατρίς freilich von Galiläa oder doch einem Theile Galiläas, Nazareth. Allein die tüchtigsten Exegeten haben sich vergeblich abgemüht, unter

dieser Bedingung die Verknüpfung des Verses durch γάρ mit V. 43. und überhaupt seinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu deuten. Meyer sieht in V. 44. eine Rechtfertigung, warum Jesus erst nach so langem Zwischenraum nach Galiläa zurückgegangen sei. Allein der hier groß gedruckte, also der Hauptbegriff, derselbe, welcher durch γάρ erklärt werden soll, ist in V. 43. nur hineingetragen, abgesehen davon, daß es umgekehrt eine Haupttendenz des Johannes ist, zu zeigen, welche Umstände Jesum vermocht haben, daß er schon so früh und so lange, mit scheinbarer Zurücksetzung der Judäer, in Galiläa gewirkt habe, vgl. S. 40 ff. Tholuck nimmt an, „es werde das begründende γάρ zuweilen dem zu begründenden Satze vorausgeschickt. Johannes habe angeben wollen, warum er erwähne, daß die Galiläer ihn freundlich aufgenommen hätten; es hätte nämlich Jesus einst von seinem Vaterlande das Gegentheil bezeugt.“ Allein wie hier kann das begründende γάρ schwerlich je vorausgeschickt werden, und wäre das auch denkbar, so würde V. 44., auch nach ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι gesetzt, keinen Sinn geben. Dies ist nur der Fall, wenn man den Begriff des Erwähnens einschiebt und auf diesen dann den Hauptnachdruck legt. Olshausen zieht vor, für εἰς τὴν Γαλιλαίαν die nähere Bestimmung aus V. 46. heraufzunehmen „nach Galiläa, d. h. nach Kana und nicht nach Nazareth.“ Allein wie kann man einen Satz aus dem Folgenden beliebig vervollständigen und dann das Stichwort „nicht nach Nazareth“ noch ganz aus dem Eignen hinzuthun! Es müßten aber dieselben Ergänzungen sogar bei εἰς τὴν Γαλιλαίαν V. 45. wiederholt oder statt Γαλιλ. wenigstens Κανᾶ gesagt werden: denn zu dem ὅτε ἦλθον wird unmittelbar ἐδέξαντο αὐτόν κ. τ. λ., also die willige Aufnahme, hinzugefügt, Nazareth gehörte aber ebenfalls zu Galiläa. Auch mein verehrter Lehrer Dr. Lücke, welcher in der 2ten Auflage seines Commentars die ἰδία πατρίς von Judäa gedeutet hatte, versteht jetzt in seiner dritten Auflage unter πατρίς Galiläa. Unsern Vers erklärt er dann: „Er selbst nämlich (nicht bloß Andere machten die Erfahrung) bezeugte (ob damahls oder früher, wird nicht gesagt) von den

Galiläern, daß ein Prophet u. s. w." Der ganze Satz soll aber „ohne weitere Beziehung auf V. 43. als die, daß das Zeugniß Jesu von Galiläa seinem Vaterlande galt, erklärende Einleitung für die ganze folgende Erzählung" gesetzt sein: was mir sehr hart erscheint. Und dann, ist der Satz, in dieser Allgemeinheit gefaßt, auch wahr? kann man vorzugsweise von Galiläa sagen, daß Jesus darin keine Ehre hatte? Lücke urgirt, daß Jesus bei den Galiläern nicht die rechte Ehre gefunden habe. Als Jesus nach Galiläa zurückkam, sagt er, nehmen ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche sie in Jerusalem am Feste von ihm gesehen hatten, nicht als Propheten auf sein Wort. Aber sollte dieser Tadel in den Textesworten V. 45. wirklich ausgesprochen sein? — Doch warum müssen wir bei der *ἰδία πατρίς* nothwendig an Galiläa oder Nazareth denken? Der eigentliche Grund ist doch wohl der, daß nach den synoptischen Evangelien Jesus den Ausspruch: Kein Prophet hat in seiner *πατρίς* Ehre, mit Bezug auf Nazareth gethan hat, Luc. 4, 24. Marc. 6, 4. Matth. 13, 57. Aber das darf uns schwerlich hindern, vgl. die Einleitung S. 28 ff., zuzusehen, in welchem Sinne dieses Sprüchwort beim Johannes gebraucht ist, da dieser doch zunächst aus sich verstanden werden will. Sollte indeß die synoptische Parallele bindend sein, so würde die *πατρίς* mit Olshausen von Nazareth und nicht von ganz Galiläa auszulegen sein. — Später werden wir auch noch sehen, daß die Verwerfung, welche Jesus nach den Synoptikern in Nazareth erfuhr und in deren Folge er das Sprüchwort vom Propheten auf sich anwandte, selbst chronologisch später fällt, als die Reise nach Galiläa, von welcher Johannes hier berichtet. — Betrachten wir nun den Zusammenhang beim Johannes. Die Satzverbindung ergiebt, daß das *γάρ* V. 44. den Grund anführen muß, warum Jesus nach Galiläa ging (*ἀπῆλθ. εἰς τ. Γαλ.* V. 43.). Folglich kann, so sollte man meinen, die *πατρίς*, deren Verachtung ihn fort und dahin trieb, alles Andere, nur nicht Galiläa selber gewesen sein. Dasselbe Resultat rücksichtlich Galiläas ergiebt sich daraus, daß erst nach V. 44., nämlich V. 45.

das berichtet wird, was sich nach der Ankunft Jesu in Galiläa begab, und ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τ. Γαλ. augenscheinlich an ἀπῆλθ. εἰς τ. Γαλ. unmittelbar anknüpfen soll, endlich weil es kraft V. 45. eben die Galiläer waren, welche ihn ehrten und aufnahmen (ἐδέξαντο αὐτόν). Ist also Galiläa die πατρίς nicht, so könnte es, freilich nur des kurz Vorhergehenden wegen, Samarien sein. Der palästinensische Landestheil nämlich, in dem sich Jesus damals befand und aus welchem er unmittelbar nach Galiläa überging, war Samarien, vgl. zu den Anfangsworten von V. 43. Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμ. — ἐκεῖθεν den erklärenden V. 40. und die ausführliche Beschreibung der damaligen Reise Jesu durch Samarien V. 4—42. Aber trotz des verächtlichen Σαμαρείτης 8, 48. wird Jesus weder in irgend einer evangelischen Überlieferung noch beim Johannes, der ihn vielmehr Nazarener nennt oder in Galiläa erweckt sein läßt 7, 52., als geborner oder erzogener Samariter bezeichnet. Namentlich konnte Samarien hier nicht seine πατρίς genannt werden, da er nach dem Vorhergehenden dort kaum mehr als zwei Tage zubrachte, da auch die Samariter ihn freudig aufnahmen V. 39—42., da die Samariterin, mit der er am Jacobsbrunnen sprach, ihn selber einen Juden nennt und sich wundert, daß er von ihr zu trinken fordere V. 9., da die Reise durch Samarien als eine nothwendige Durchreise bezeichnet wird V. 4., da Samarien, weil nur Mittelglied dieser Reise, sowohl beim Beginn der Darstellung derselben V. 3. als bei ihrem Schluß V. 47. ganz übergangen wird. Mithin bleibt nur Judäa übrig, und Judäa muß die V. 44. bezeichnete ἰδία πατρὶς τοῦ Ἰησοῦ sein. Zu Judäa paßt auch der Sinn der Worte vollkommen, die wir erklären: Jesus ging (aus Judäa) nach Galiläa, denn selbst Jesus bezeugte (nämlich durch die Aufnahme, die er erfuhr) die Wahrheit des Sprüchworts, daß kein Prophet in dem eigenen Vaterlande Ehre hat. Wie hier, so führt Johannes auch 4, 1. die Verwerfung des herrschenden Theils der Judäer oder der Pharisäer als Grund für diese Rückkehr Jesu nach Galiläa an, und was es selbst noch früher mit seiner Aufnahme unter den Juden zu sagen hatte, das lernen wir aus 2, 23—25., oder

wenn Nikodemus des Nachts zu ihm gehen muß, um sich von ihm unterweisen zu lassen 3, 1. 2. Wenn Johannes aber wiederholt den Entschluß Jesu, von Judäa nach Galiläa zu gehen, zu rechtfertigen sucht 4, 1—3. u. 4, 43. 44., so beweist das wieder deutlich, wie sehr er darauf bedacht ist, Judäa als das ursprüngliche Ziel der messianischen Thätigkeit Jesu darzustellen, ein Streben, von welchem wir bereits den Grund kennen gelernt haben. Bei unserer Erklärung der johanneischen Stelle kann übrigens ein Widerspruch mit der synoptischen Relation schon deßwegen gar nicht Statt haben, weil zufolge derselben das Sprüchwort: Kein Prophet hat in seinem Vaterlande Ehre, zu einer Reflexion des Evangelisten wird, während es nach den Synoptikern von Jesus gesprochen wurde. Selbst so unbefangene Männer wie Dr. Schwegler in den Theol. Jahrbb. von Zeller Hft 1, S. 164 ff. haben, was uns ein besonderer Trost ist, in der *ἰδία πατρίς* Judäa wiedererkannt. Indeß meint dieser Gelehrte, daß damit Judäa nur als das Land, in welchem sich Jesus, wie Johannes voraussetze, besonders lange aufgehalten hätte, also etwa so, wie bei den Synoptikern Nazareth seine *πατρίς* heiße, nicht als sein Geburtsland bezeichnet werde. Allein da sich Jesus seit seiner Erweckung in Galiläa bis zu der Joh. 4, 44. geschilderten Zeit eben nach Johannes nur etwa ¾ Jahre in Judäa aufgehalten haben kann, ohne sich hier einmal fest angesiedelt zu haben, als Lehrer je nach Bedürfniß weiter ziehend; da ferner, wenn auch ein so kurzer, wenig fester Aufenthalt Judäa zu seiner *πατρίς* machen könnte, auf eine solche spätere *πατρίς* begreiflicher Weise der Sinn unsers Sprüchworts keinenfalls hätte angewandt werden können: so muß jener Ausweg richtiger wohl eine Ausflucht genannt werden, um nicht der Einstimmigkeit, also wohl auch Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte ein zu gutes Zeugniß ausstellen zu müssen. Ist aber Judäa wirklich als das Geburtsland Jesu bezeichnet, so muß auch Johannes, eben so wie die Synoptiker, Bethlehem — denn an eine andere Stadt in Judäa hat noch Niemand gedacht — für den Geburtsort Jesu gehalten haben. Dieses sein Zeugniß gewinnt unter der Voraussetzung,

daß er der Apostel ist, wo möglich noch an Bedeutsamkeit, da der Apostel Johannes zu Lebzeiten Jesu sein Lieblingsjünger 13, 22—25., darauf der Gastfreund der Mutter Jesu 19, 27. und durch seine Mutter Salome, die Schwester der Mutter Jesu, Geschwisterkind [1]) mit Jesus war, also unstreitig gewußt haben muß, wo Jesus geboren sei. Höchst schlagend ist es auch, daß die entscheidende Bestimmung, wie sich von selbst verstehend, nur in einem Beisatze und ganz absichtslos vorkommt, und, mit Bezug auf gewisse Kritiker seis gesagt, ganz ohne unmittelbare Beziehung auf Bethlehem und die ihnen anstößige Weissagung des Micha.

Übrigens haben auch die Väter der Kirche durchschnittlich die Ansicht ausgesprochen, daß der ursprüngliche Wohnort Josephs Nazareth, dagegen sein Stammort und der Geburtsort Jesu Bethlehem gewesen sei; so schon Justin. im dialog. c. Tryph. 78.: ἀνεληλύθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν [2]) (vgl. Luc. 2, 4.), ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν: wo indeß Credner Beitr. zur Einleit. in das N. T. I. S. 217. mit Unrecht geneigt ist, Bethlehem als Geburts- nicht als Stammort Josephs aufzufassen.

## II. Wann ist Jesus geboren?

Die Frage nach dem Geburtsjahre Jesu hat nicht nur ein ziemlich durchgreifendes Interesse für die chronologische Anordnung unsers Abschnitts, wie der evangelischen Geschichte überhaupt, sondern ist auch aus dem Grunde vielfach behandelt worden, weil das Geburtsjahr Jesu seit Dionysius Exiguus (im 6ten Jahrh.) bekanntlich zum Ausgangspuncte unserer christlichen Zeitrechnung gemacht ist.

---

1) Vgl. meine Abhdl. die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn, in den Studien u. Kritiken 1840. Heft 3. S. 648 ff.

2) Das ὅθεν ἦν scheint mir durch den Satz mit γάρ erklärt zu werden. Wenn Credners Erklärung richtig wäre, würde übrigens nur noch hinzugefügt sein, daß der Stammort zugleich sein Geburtsort war.

Der Sicherheit des Fortschritts wegen werden wir zuerst von dem Jahre handeln, in welchem Jesus geboren sein muß, um dann zweitens zu untersuchen, ob sich auch über Monat und Tag etwas Festes bestimmen läßt.

Zuerst fragen wir also, in welchem Jahre ist Jesus geboren? Das erste Jahr unserer von Christi Geburt ab datirenden Zeitrechnung oder der Dionysischen Äre steht parallel dem Jahre 754 u. c. nach Varronischer Rechnung [1]) oder 4714 Per. Jul., und zwar hatte Dionysius, wie nach dem Vorgange von Sanclemente Ideler in seinem Hdb. der Chronol. II. S. 383., dessen lehrreiche Erörterung unserer Frage ich überhaupt nachzulesen bitte, nachweis't, die Geburt Jesu an den Schluß des Jahrs 754 u. c. gesetzt. Der Dionysischen Ansicht stimmt in der neuern Zeit selbst noch Hase[2]) bei, an der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte verzweifelnd. Sonst ist man gegenwärtig fast durchgängig von der Irrigkeit jener Zeitbestimmung überzeugt. Vernehmen wir die Gründe ihrer Verwerfung und untersuchen wir, ob sich eine andere bessere an ihre Stelle setzen lasse.

Wir haben in unsern Evangelien vier Data, an welche sich unsere Erörterung anzuschließen hat, 1. die Regierungszeit des Königs Herodes (Matth. 2, 1. vgl. Luc. 1, 5.), des Vaters von Archelaus (Matth. 2, 22.), 2. die Erscheinung des Sterns der Weisen und deren Ankunft in Jerusalem (Matth. 2, 2. 7. 16.), 3. den Census in Judäa unter Augustus (Luc. 2, 1.), 4. die 30 Jahre, die Jesus bei dem Antritte seines messianischen Amts alt war (Luc. 3, 23.). Mit der Intention einer chronologischen Bestimmung treten nur Datum 1, 3 u. 4 auf, und so bewährt sich auch hier der schärfere chronologische Charakter des Lucas.

1) Wir rechnen hier und später gewöhnlich nach Jahren der Erbauung Roms, um ein von der Geburt Christi verschiedenes, festes Maaß zu haben, an welchem die wirklichen Jahre Christi gemessen werden können. Die Jahre Roms können dann leicht in Jahre der (irrigen, aber einmal gangbaren) christlich Dionysischen Äre umgesetzt werden.

2) Vgl. dessen Leben Jesu, 3te Aufl. S. 49 ff., wo auch die einschlagende Litteratur nachgesehen werden mag.

In dem Maaße, in welchem die besondere Behandlung dieser vier Data nun zu einem und demselben Ziele führt, muß dieses immer sicherer erkannt werden. Würde selbiges aber sogar durch ein ganzes chronologisches System, in welches sich die evangelische Geschichte aufnehmen ließe, gestützt, so würde man an seiner Wahrheit kaum zweifeln können.

Erstes Datum. Christus muß während der Regierung Herodes des Großen geboren sein Matth. 2, 1—22. Luc. 1, 5. Wie lange hat aber Herodes regiert und wann ist er gestorben? Der Geschichtschreiber Josephus, welchem als gebornen Juden hier eine besondere Auctorität zukommt, berichtet uns Antiq. 17, 8. 1. de bell. Jud. 1, 33. 8., daß Herodes gestorben sei im 37sten Jahre nach der Zeit, da er durch römischen Einfluß (von Antonius und Octavius unter Auswirkung eines Senatsbeschlusses) zum König ernannt war, und im 34sten Jahre nach dem Tode des Antigonus oder seiner wirklichen königlichen Herrschaft. Jenes Factum, welches Antiq. 14, 14. 5. erwähnt wird, fällt nach den beiden chronologischen Merkmalen, 184ste Olympiade und Consulat des Cn. Domitius Calvinus II. und C. Asinius Pollio, ins Jahr 714 u. c., wozu das dritte Merkmal paßt, daß Herodes unter dem Zusammenwirken von Antonius und Octavius, wenn auch vornämlich auf Antrieb des erstern, auf den Thron erhoben sei; denn die Aussöhnung dieser beiden Männer hatte sogleich nach dem Tode der gebieterischen Fulvia Statt, d. i. nach Dio 48, 28. im Anfang des Jahrs 714 u. c. Dagegen fällt der Tod des Antigonus und die Eroberung Jerusalems durch Herodes und die Römer nach Ant. 14, 16. 4. ins Jahr 717 u. c. [1]), und zwar, wie Josephus ausdrücklich bemerkt, in den dritten [2]) Monat (Sivan), d. i. Juni oder Juli. Die mei-

1) Mit Unrecht setzt Dio 49, 22. die Eroberung Jerusalems unter das Consulat von Claudius und Norbanus, also 716 u. c. Vgl. Ideler Hdb. d. Chronologie II. S. 390. und Anger a. a. O. S. 7.

2) Die Zeitbestimmungen der Stelle lauten: ὑπατεύοντος ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Ἀγρίππα καὶ Κανινίου Γάλλου, ἐπὶ τῆς πεμπτῆς καὶ ὀγδοηκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, τῷ τρίτῳ μηνί, τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, ὥσπερ ἐκ περιτροπῆς τῆς γενομένης ἐπὶ Πομ-

sten Chronologen der Gegenwart setzen den Tod des Herodes

---

πήνου τοῖς Ἰουδαίοις συμφορᾶς — καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου τῇ αὐτῇ ἑάλωσαν ἡμέρᾳ — μετὰ ἔτη εἴκοσι καὶ ἑπτά. Anger p. 191 sqq. weicht dennoch in Bestimmung des Monats ab, indem er die Eroberung Jerusalems auf den 10ten Tischri setzt. Seine Gründe sind: Erstens, Antigonus solle nach Ant. 20, 10. im Ganzen 3 Jahr und 3 Monate geherrscht haben. Da er aber nach Ant. 14, 13. 10. seine Herrschaft kurz nach Pfingsten 714 angetreten habe, so müsse dieselbe länger als bis zum Sivan 717 gedauert haben. Dieses Argument ist weiter Nichts als eine Verkennung des jüdischen Grundsatzes, die Regierungszeit der Könige zu datiren, wovon gleich mehr. Zufolge dieses Grundsatzes hatte Antigonus, auch wenn er erst Pfingsten 714 zur Herrschaft kam, bis zum Nisan 717 3 Jahre regiert. Mithin würden uns 3 Jahre und 3 Monate grade in den 3ten Monat (Sivan) 717 führen. Zweitens meint Anger, der Ausdruck ἑορτὴ τῆς νηστείας könne nur von dem Fasttag schlechthin, dem Versöhnungstag oder 10ten Tischri, verstanden werden. Allein hier ist ja ausdrücklich von einem Fasttag die Rede, welcher in den dritten Monat fällt, d. i. von einem Fasttag im Sivan und nicht im Tischri. — Die Conjecturen, die gemacht werden, um die Erwähnung dieses dritten Monats fortzuschaffen, möchten aber schwerlich Billigung verdienen. Entweder könne, schlägt Anger vor, τῷ τρίτῳ μηνί, der Monat der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, aus Ant. 14, 4. 3. sich in unsere Stelle eingeschlichen haben, was mir um so unwahrscheinlicher erscheint, als es hier nun zufolge der Auffassung, welche ihm an jener Stelle zu Theil wird, gar keinen Sinn geben würde. Oder es sei mit Jost Geschichte der Israeliten Bd. 1. Anhang S. 27 ff. von dem dritten Monat des Antigonus zu verstehen, was aber, abgesehen von aller Zeitrechnung, schon deßhalb nicht geht, weil von dem dritten Monate schlechthin die Rede ist. Dagegen wird zugegeben, daß an unserer Stelle τῷ τρίτῳ μηνί unmöglich vom dritten Monate der Belagerung Jerusalems durch Herodes und die Römer — diese zog sich nach Josephus bis in den 5ten Monat hinein — gedeutet werden könne, während es Ant. 14, 4. 3. wegen der parallelen Stelle de bell. Jud. 1, 7. 4. (τῷ τρίτῳ μηνὶ τῆς πολιορκίας) so gedeutet werden müsse. Allein, wenn wir das περὶ τρίτον μῆνα an dieser Stelle vom dritten Monate des jüdischen Jahrs deuten, so würden wir in der Parallelstelle, τῆς πολιορκίας als ächt vorausgesetzt, nur noch die Notiz dazu erhalten, daß Jerusalem bis in den dritten Monat belagert sei, was voraussetzen würde, daß die Belagerung bereits

gemäß jener Data nun ganz richtig in den Anfang des Jahrs 750 u. c., und nur wenige, z. B. Paulus, geben noch das Jahr 751 an. Aber bei Begründung dieser Ansicht haben die Gelehrten nicht selten übersehen, daß bereits Josephus in seinen chronologischen Angaben dem aus dem Talmud [1]) be-

---

im ersten Monate oder Nisan begonnen habe. Dies entspricht der Darstellung des Josephus auch vollkommen, da Pompejus nach Ant. 14, 3. 2. beim ersten Anbruche des Frühlings (ἐνισταμένου τοῦ ἔαρος, ἀναλαβὼν τὴν δύναμιν ἐκ τῶν χειμαδίων) den Feldzug begonnen hatte, und es sehr unwahrscheinlich ist, daß die mühelosen Digressionen nach Damascus und Cölesyrien seinen Angriff auf Jerusalem bis zum 5ten Monate — denn nach Anger soll die Eroberung dieser Stadt ja erst im Tischri oder 7ten Monate Statt gefunden haben — verzögert haben sollten. Der Hauptnachdruck der Erklärung dieses Gelehrten liegt aber auch wohl auf der Zeitbestimmung τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, welche an beiden Stellen Ant. 14, 16. 4. und 14, 4. 3. neben der Erwähnung des dritten Monats vorkommt. Denn wiewohl es bei den Juden nach dem Exil mehrere öffentliche Fasttage gab, (s. Winer u. d. A. Fasten), so konnte man die Feier eines öffentlichen Fasttags im 3ten Monat oder Sivan bisher nicht nachweisen. Scaliger, welchem Casaubonus folgt, will daher gegen alle cdd. περὶ τέταρτον μῆνα lesen, und Usher in s. Annales ad A. M. 3940 p. 427. erklärt den dritten Monat vom Kislev, indem er, gegen die durchgängige Bezeichnungsweise des Josephus, den 1sten Monat dem Monat Tischri gleichsetzt, welcher allerdings der Anfang des bürgerlichen jüdischen Jahrs ist. Anger hat aber seine Vorläufer in Petavius und Stephan le Moyne Observationes in V. S. Indeß läßt sich selbst das Dasein eines solchen Fasttags im Monat Sivan glaublich machen. Im Jahre 168 v. Ch. war die Darbringung des täglichen Opfers im Tempel im Sivan von Antiochus Epiphanus abgestellt, welcher unselige Zustand bis zum 25sten Kislev 165 v. Ch., dem Tag der Tempelweihe durch Judas Makkabi, dauerte. Das sind die 3½ Jahre Dan. 9, 27. 12, 7. 11. vgl. 11, 31., als deren terminus ad quem die Tempelweihe zu fassen ist; s. meine Schrift: Zur Auslegung u. Kritik der apokalyptischen Litteratur des A. u. N. T. 1839. S. 109. Wie das Fest der Tempelweihe eingeführt wurde zur Erinnerung an das Ende jener Drangsalsperiode, so jener Fasttag zur bußfertigen Erinnerung an ihren Anfang.

1) Gemara bab. tract. ראש השנה c. 1. fol. 3. p. 1. ed. Amstelod.

kannten Grundsatze folgt, die Jahre der jüdischen Fürsten von Nisan zu Nisan zu zählen, und zwar dergestalt, daß sogar jeder einzelne Tag vor und nach demselben gleich einem vollen Jahre berechnet wird. Führen wir für diese Behauptung wenigstens einige Beispiele an. Ein Beispiel haben wir schon in der Note zu Ant. 14, 16. 4. in den 3 Jahren und 3 Monaten des Antigonus gesehen. Ein zweites, noch weit schlagenderes findet sich an derselben Stelle. Nach ihr soll Jerusalem von Herodes an demselben Tage erobert sein, an welchem es 27 Jahre vorher von Pompejus erobert wurde. Nun aber fiel diese Eroberung ins Jahr 691 u. c. und jene ins Jahr 717 u. c. Mithin war zwischen beiden Daten nach gewöhnlichen Rechnung nur ein Zwischenraum von 26 Jahren, und Josephus hätte sich grade um ein Jahr [1]) verrechnet. Wir

---

אין מונין להם למלכים אלא מניסן „non numerant in regibus nisi a Nisano" אמר ר' חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל, „dixit R. Chasda: hoc non docent nisi de regibus Israëlitarum." Ibid. fol. 2. p. 2. ניסן ראש השנה למלכים. ויום אחד בשנה חשוב שנה: „Nisan initium anni regibus; ac dies quidem unus in anno instar anni computatur.". Ibid. יום אחד בסוף שנה חשוב שנה „unus dies in anni fine pro anno numeratur." Vgl. Anger a. a. O. p. 9., welcher Gelehrte indeß das Dasein dieser Rechnungsweise im Josephus ebenfalls nicht erkannt hat.

1) Anger giebt p. 9. zwar zu: Josephum aliquando vel unum diem post annum plenum pro anno integro sumere, und führt dabei in der Note unser Beispiel an. Nur sehe ich nicht ein, woher er den einen überschüssigen Tag (annos viginti sex cum die uno) nimmt, da Jerusalem nach den Stellen des Josephus an demselben Tage erobert wurde. Deßhalb haben Andere, welche ebenfalls die Datirung der jüdischen Zeitrechnung vom Nisan in der angegebenen Weise nicht annahmen, die 27 Jahre auch gradezu in 26 corrigirt, s. die Ausgabe des Joseph. von Havercamp. Doch, selbst den einen Tag noch zugegeben, wer wird einen Tag in gewöhnlicher Rechnung einem Jahre gleichsetzen? Sehr scheinbar ist das einzige Beispiel, welches Anger p. 10. Note b. für seine Behauptung anführt, indeß auch abgesehen von seiner Isolirtheit, wie ich glaube, nicht zwingend. Man würde nur anzunehmen brauchen, daß die Worte τῆς ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος πεπληρωκὼς Ant. 20, 7. 1. die Zeit

erhalten dagegen grade dies eine Jahr mehr, wenn wir nach jenem von den Talmudisten angeführten Grundsatze rechnen; denn dann ist die Zeit von der Eroberung Jerusalems von Sivan 691 bis Nisan 692 gleich einem Jahre und die Zeit von Nisan bis Sivan 717 wieder gleich einem Jahre, also der nach gewöhnlicher Rechnung einjährige Zeitraum gleich einem zweijährigen. Ferner zählt Josephus Ant. 20, 10. von dem Regierungsantritt des Herodes bis zur Zerstörung des Tempels unter Titus, d. i. von Sivan 717 bis zum 10ten Abi 823, 107 Jahre. Nach der gewöhnlichen Rechnung sind es nur 106 Jahre und 1 bis 2 Monate. Wenn wir aber mit Anger den Regierungsantritt des Herodes auf den 10ten Tischri setzen, so sind es nicht einmal volle 106 Jahre. — Doch ich will nicht länger mit Beispielen ermüden. Der Grundsatz möge sich sofort praktisch an der Regierungszeit des Herodes und seiner unmittelbaren Nachfolger bewähren, und ich hoffe, daß bei seiner Anerkennung auch diese Partie der Josephischen Chronologie vollkommen licht werde. Sehen wir also jetzt auf die aus Ant. 17, 8. 1. genommenen zwei chronologischen Data über den Tod des Herodes zurück. 34 Jahre nach der Eroberung Jerusalems Sivan 717 u. c. führen uns, indem das 33ste Jahr vor dem 1sten Nisan 750 endet, nur in den Anfang des Nisan dieses Jahrs. Dasselbe gilt von der andern Bestimmung, 37 Jahre nach seiner 714 u. c. geschehenen Ernennung zum Könige, welche Ernennung indeß, schon wegen der oben genannten parallelen Zeitangabe, deren terminus a quo wir nach ihrem Monate (Sivan) [1]) bestimmen können, frühestens am 1sten Nisan 714 erfolgt sein kann.

---

des Nisan im Jahre 53 n. Ch. bezeichneten, um zu dem Resultate zu gelangen, daß Agrippa II. frühestens Nisan 50 n. Chr. Herr von Chalcis geworden sein könne. Unter dieser Voraussetzung würde letzterer aber 66 n. Ch. im Monat Artemisius, in welchem der jüdische Krieg begann, auch nach der von uns angenommenen Zeitrechnung noch in seinem 17ten Regierungsjahre, wie de bell. Jud. 2, 14. 4. behauptet wird, gestanden haben.

1) Für dieses Resultat würde es selbst keinen Unterschied machen, wenn auch statt Sivan der Monat Tischri anzunehmen wäre, denn nur,

Eine bestätigende Rechnungsprobe ergiebt sich, wenn wir die Regierungsjahre der unmittelbaren Söhne und Nachfolger Herodes des Großen, Herodes Antipas und Archelaus, berücksichtigen. Ersterer ward, wie Noris in seiner epist. ad P. Ant. Pagium de nummis Herodis Ant. Opp. tom. II. p. 646—665. gezeigt hat, gegen den Herbst 792 u. c. von Caligula nach Lyon ins Exil geschickt, vgl. Jos. Ant. 18, 7. 2., als er im 43sten Jahre seiner Regierung [1]) stand. Sein 43stes Regierungsjahr begann mit dem 1sten Nisan 792 u. c., von diesem Datum die übrigen 42 Jahre subtrahirt gelangen wir ebenfalls bis ins Jahr 750, aber in diesem höchstens bis zum 1sten Nisan. Archelaus ward, wie Dio 55, 27. sagt, unter den Consuln M. Ämilius Lepidus u. L. Arruntius, also 759 u. c. von August nach Vienne ins Exil geschickt, wie Josephus Ant. 17, 13. 2. vgl. in seiner vita §. 1. angiebt, im zehnten, oder wie er wegen der Hinzufügung des Traums von den 9 vollen Ähren von seiner sonstigen Weise etwas abweichend de bell. Jud. 2, 7. 3. sagt, im 9ten Jahre seiner Herrschaft, d. i. nachdem er 9 Jahre und etwas darüber regiert hatte. Die 9 Jahre reichen vom 1sten Nisan 750 bis zum 1sten Nisan 759 u. c., und wir erhalten 10 Jahre, wenn er nach dem 1sten Nisan 759 [2]) verbannt wurde. Alle diese Data führen daher auf das Resultat, daß Herodes der Große frühestens am 1sten Ni-

---

wenn der Regierungsantritt des Herodes vor Nisan 717 fiele, würde sein 34stes Jahr vor Nisan 750 zu Ende gehen. Dann müßte natürlich aber auch der Anfang des 37sten Jahrs seiner Ernennung zum König vor Nisan 714 gesetzt werden können.

1) Wir haben noch drei Münzen von ihm mit der Inschrift: *ΗΡΩΔΗΣ ΤΕΤΡΑΡΧΗΣ* L. *ΜΓ*, also mit dem Regierungsjahre 43. Vaillant und Galland wollen noch eine andere Münze mit der Jahreszahl *ΜΔ* gesehen haben, doch wird an der Existenz einer solchen mit Recht gezweifelt, vgl. Eckhel doctr. numorum vett. III. p. 486—489. Sanclement. de vulg. aerae emendatione III. 1.

2) Hiermit stimmt die Angabe des Josephus Ant. 18, 2. 1., daß der Census des Quirinus im 37ten Jahre nach der Schlacht bei Actium gehalten sei. Denn da diese nach Dio 51, 1. und 50, 10. am 2ten Septbr. 723 a. u. (31 v. Ch.) geschlagen wurde, so begann das 37te Jahr nach demselben mit dem 2ten Septbr. 759.

san 750, und spätestens vor dem 1sten Nisan 751 gestorben sein muß. Innerhalb dieser beiden Termine läßt sich der Todestag des Herodes indeß noch näher bestimmen. Gleich nach dem Tode des Herodes fiel nämlich das Pascha oder der 15te Nisan Antiq. 17, 9. 3., und vorauf ging noch das siebentägige Todtenfest, welches Archelaus für seinen Vater anstellen ließ Ant. 17, 8. 4. de bell. Jud. 2, 1. Mithin fällt der Tod des Herodes etwa 7 Tage vor dem Pascha 750, also in die ersten 8 Tage des Nisan 750 [1]) u. c. Eine merkwürdige Bestätigung empfängt diese Zeitbestimmung durch die Angabe des Josephus, daß kurz vor seinem Tode sich eine Mondfinsterniß ereignet habe Ant. 17, 6. 4. Eine solche für Jerusalem sichtbare Mondfinsterniß hat sich nämlich wirklich um jene Zeit in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März zugetragen, wie Ideler und Wurm darthun, und zwar nach Idelers Bestimmung a. a. O. II. S. 392. (vgl. Wurm in Bengels Archiv [2]) Bd. 2. S. 54.) in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März, Anfang 1 U. 48′, Ende 4 U. 12′. Der sichtbare Vollmond im Nisan oder der 15te Nisan fiel im Jahre 750 u. c. auf den 12ten April [5]). Wenn also nach

---

1) Einige Chronologen wie Usher (annales vet. et nov. test. ad ann. IV a. Ch. p. 570.), Noris a. a. O. S. 654 u. A., der apokryphischen Nachricht in dem Tractat. מגלה תענית zu dem 7ten Kislev über den Todestag des Herodes vertrauend, setzen denselben auf den 25sten Novbr. Vgl. dagegen Ideler Handb. d. Chronol. a. a. O. II S. 393. und Anger a. a. O. S. 9.

2) Wurm erwägend, daß ein astronomisches Datum einen über alle Zweifel erhabenen Stützpunct gebe, hat sich der dankbaren Mühe unterzogen, sämmtliche Mondfinsternisse für die Jahre 6 bis 1 v. Ch. zu berechnen und a. a. O. die gefundenen Resultate in einer Tabelle mitgetheilt. Das Resultat für die Jahre 750 und 751, welche für das Todesjahr des Herodes nur in Betracht kommen können, ist, daß 750 nur eine in Jerusalem sichtbare Mondfinsterniß, nämlich die angegebene, 751 aber überhaupt keine Mondfinsterniß hatte. Die nächst voraufgehende in Jerusalem sichtbare Mondfinsterniß fiel erst auf den 15ten Septbr. 749 u. c. Wieder eine glänzende Bestätigung, daß Herodes um Ostern 750 gestorben sein muß.

3) Vgl. Piper de externa Vitae Jesu chronologia recte constituenda.

dem Vorhergehenden Herodes etwa 7 Tage vorher, also in den ersten Tagen des April gestorben sein muß, so harmonirt auch dieses Zeitmerkmal aufs beste mit dem Datum der Mondfinsterniß. Beweisen nun aber alle diese Data, daß Herodes in den ersten Tagen des Nisan 750 gestorben ist, so muß Jesus, weil noch während seiner Regierung, jedenfalls vor dem Nisan 750 geboren sein, also würde die Dionysische Äre wenigstens 4 Jahre zu wenig zählen. Dies ist auch die herrschende Ansicht der gegenwärtigen Chronologen, nur wenige aber, wie z. B. Anger, glauben in dieser Unbestimmtheit stehen bleiben zu müssen. Denn eine größere Bestimmtheit ergibt sich schon bei Betrachtung

des zweiten Datums oder des Matth. 2, 1—22. erwähnten Sterns der Weisen. Man hat freilich nicht selten den Stern der Weisen mit dem Stein der Weisen in eine Kategorie bringen wollen. Indeß versteht sich von selbst, daß ein solcher Verdacht, wenigstens sofern er nichts weiter ist als die aprioriſche Voraussetzung der historischen Unglaubwürdigkeit des evangelischen Berichts, uns nicht verhindern darf, die Möglichkeit einer chronologischen Bestimmung jenes Sterns zu untersuchen.

Vor allen Dingen fragt sich, ob der Bericht selber uns das Recht giebt oder gar die Verpflichtung auflegt, sei's an einen wirklichen Stern oder eine Gruppe von wirklichen Sternen zu denken; denn natürlich unter dieser Voraussetzung allein kann seine Erscheinung dem astronomischen Calcul unterworfen werden, was dagegen, wenn er, wie Manche annehmen, ein außerordentliches, für eine vorübergehende Zeit übernatürlich geschaffenes, mythisches oder historisches Meteor wäre, von vorn herein abgewiesen werden müßte. Daß nun an einen eigentlichen, also mittelst der Astronomie zu berechnenden Stern

Gott. 1885. 4. pag. 26. Nicht nur wegen dieser Berechnung des 15ten Nisan im Jahre 750 u. c., sondern überhaupt wegen der Berechnung der Paschazeit muß ich ein für alle Mal auf meinen Excurs über diesen Gegenstand am Schlusse dieser Schrift verweisen.

gedacht werden müsse, ergibt sich aus folgenden Gründen: 1. Es sind Magier, also nach dem damals herrschenden Sprachgebrauche des Worts Astronomen oder Astrologen von Fach, welche den Stern und seine Bedeutung zuerst wahrgenommen haben 2, 1. 16. Warum nun Magier, und warum wird, daß sie es waren, so ausdrücklich hervorgehoben, während von ihnen sonst nicht einmal die Namen genannt sind, wenn es sich um ein Phänomen handeln sollte, welches jeder Laie eben so gut beobachten konnte! 2. Im Texte ist auch nicht mit einem Worte angedeutet, daß der erwähnte ἀστήρ eine wunderbare Erscheinung sei oder sein sollte: mit welchem Rechte setzt man es also voraus? Man bedenke noch, daß die Übernatürlichkeit des Sterns, falls sie der Evangelist angenommen hätte, doch gewiß mit großem Nachdruck hervorgehoben wäre, da ein solches Wunder unter den neutestamentlichen seines Gleichen suchen würde. Unter der Voraussetzung eines singulären wunderbaren Phänomens würde 3. noch eine außerordentliche Erleuchtung der Magier erforderlich gewesen sein, um dasselbe für ein solches zu erkennen, wodurch erstlich eine Geburt, und dann grade die des jüdischen Messias angedeutet wäre. Von einer solchen Erleuchtung steht im Texte nun Nichts, und selbst Herodes erschrickt nur über die Nachricht von dem damaligen Erscheinen des Sterns; über die Nothwendigkeit seines Zusammenhangs mit der Geburt des Messias äußert er nicht den geringsten Zweifel 2, 2. 3. Statt dessen sind 4. die Beschreibungen des Sterns überall so, daß man an einen gewöhnlichen Stern denken muß. Dahin lautet ἐν τῇ ἀνατολῇ V. 2. und 9., mag man es nun mit Ideler a. a. O. II. S. 400. vom Osten und Osthimmel [1]), oder, was wahrscheinlicher, von dem

---

1) Ideler, welcher den Stern von einer Constellation des Jupiter und Saturn versteht, denkt bei ἀνατολῇ an ihre erste Conjunction, die im Osten geschah. Da wir dieselbe Constellation verstehen, so hätten wir sachlich Nichts einzuwenden. Allein durch den Text ist diese Auslegung schwerlich gegeben. Denn was hat in dem begründenden Satze: denn wir sahen seinen Stern am Osthimmel V. 2., die Notiz am Osthimmel mit der Frage: wo ist der bereits geborne König der Juden? zu schaffen, während der Aufgang (ἀνατολῇ)

Aufgange des Sterns oder Sternbilds, wofür ἀνατέλλειν der gewöhnliche Ausdruck, deuten. Ferner das προάγειν V. 9. d. i. das Vorrücken des Sterns am Himmel in der Richtung nach Bethlehem, wohin damals auch die Magier gingen, und das στῆναι über einer Gegend oder einem Orte V. 9 [1]. Für die gewöhnliche Natur des Sterns spricht dann namentlich noch, daß er den Magiern nicht nur in ihrer Heimath erschien V. 2., sondern auch später, da sie nach Bethlehem gingen V. 9., und zwar nach V. 16. [2]) selbst noch 2 Jahre später, als

---

des Sterns nach der Meinung der Astrologen mit der Geburt des Messias in einem unleugbaren Zusammenhange stand. Auch möchte die Erwähnung der Kunde von jener ἀνατολή die Frage des Herodes nach der Zeit τοῦ φαινομένου ἀστέρος erklären, deren Beantwortung ja durch das Dasein jener Kunde nothwendig bedingt war.

1) Josephus sagt ähnlich de bell. Jud. 6, 5. 3. ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß jenes Gestirn oberhalb der Stadt fest gestanden habe.

2) Merkwürdiger Weise hat dieser V. 16. — ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω — mehreren Gelehrten, Lardner (The credibility of the gospel history Lond. ed. 3. 1741. I. 2. p. 715.), Münter (Stern der Weisen S. 82 ff.) u. A., Veranlassung gegeben zu der Meinung, daß Christus zu Lebzeiten des Herodes wenigstens schon zwei Jahre alt gewesen, also wenigstens zwei Jahre vor dem Tode des Herodes geboren sein müsse. Allein mit Recht hat man erwiedert, daß als Grund, warum Herodes Kinder von 2 Jahren und darunter in Bethlehem habe tödten lassen, nicht die Zeit der Geburt Jesu, die Herodes ja auch nicht wissen konnte, sondern die Zeit, welche er von den Magiern erforscht hatte, d. i. nach V. 7. die Zeit des erschienenen Sterns angegeben werde. Vgl. Anger a. a. O. S. 10. Mithin erfolgte der Blutbefehl des Herodes etwa zwei Jahre nach der Erscheinung des Sterns. Da aber dieser Befehl nach V. 16. vgl. V. 12. kurz nach der Abreise der Magier in ihre Heimath erfolgt sein muß, so erschien der Stern den Magiern auch nach dem Zeitraum von etwa zwei Jahren. Beiläufig bemerke ich noch, daß kraft dieser Fassung auch der Vorwurf gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, daß die Tödtung der zweijährigen Kinder zu grausam, weil ganz überflüssig gewesen sein würde, also unwahrscheinlich sei, und Herodes sich mit der Tödtung der Neugebornen habe begnügen können, von selbst wegfällt. Denn brachte er einmal die Erscheinung des Sterns, die 2 Jahre vorher geschah, zu der Ge-

Hadrians, welcher sich mit Bezug auf jene Stelle im 4ten Buch Mosis den Namen בַּר כּוֹכְבָא (Sohn des Sterns)[1] gab und von Seiten der Judenschaft eben deßwegen einen so entschiedenen Gehorsam fand, weil man durch ihn die alte Weissagung des Bileam erfüllt wähnte. Spätere sagenhafte Ausschmückungen lediglich des Sterns bei unseren Evangelisten finden sich in den apokryphischen Evangelien und bei einigen Kirchenvätern, worüber Thilo cod. apocr. I. S. 390. eine gelehrte Nachweisung gegeben hat. Die Erwartung eines solchen Messiassterns muß daher wirklich als im Glauben des jüdischen Volks bereits daseiend angenommen und kann selbst von der mythischen Ansicht nicht entbehrt werden, weil sonst grade sie die Entstehung unserer Erzählung am wenigsten zu begreifen vermöchte[2].

Das Verdienst, die astronomisch chronologische Bestimmung des Sterns in unserm evangelischen Berichte zuerst zum Stützpuncte seiner Untersuchungen über das Geburtsjahr Jesu genommen zu haben, gebührt dem berühmten Astronomen Keppler. Von ihm sind unter heftigem Widerspruch der gleichzeitigen Gelehrten Röslin und Sethus Calvisius mehrere[3])

1) Vgl. Münter, der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian. 1821. 8. Trotz aller Nachforschungen ist es mir nicht möglich gewesen, eine Notiz über das Geburtsjahr Barkochba's aufzufinden. Denn ich vermuthe, da selbst der berühmte Rabbi Akiba sich für ihn erklärte und sein specifisch messianischer Charakter durch den nach 4 Mos. a. a. O. auszulegenden Beinamen Sohn des Gestirns bezeichnet wurde, daß grade seine Geburt durch die Erscheinung eines Gestirns ausgezeichnet war, dessen Kunde auf unsere evangelische Erzählung ein erklärendes und bestätigendes Licht werfen müßte. Dürfte ich aus Analogie unsers Messiasgestirns eine Vermuthung aufstellen, so müßte er 847 u. c. oder 94 n. Ch. geboren sein, was auch zu den Jahren seiner Pseudomessiasherrschaft recht gut passen würde.

2) Vgl. Strauß das Leben Jesu 2te Aufl. S. 288 ff., wo aber, aus begreiflichen Gründen, zwischen dem evangelischen Berichte und der spätern Sage über die Beschaffenheit des Sterns kein fester Unterschied gemacht wird.

3) Kepplers Hauptschriften sind: De Jesu Christi servatoris nostri vero

Schriften über diesen Gegenstand herausgekommen. Auf die chronologische Bedeutsamkeit der Kepplerschen Ansicht, die lange Zeit vergessen war, hat zuerst [1]) wieder der gelehrte dänische Bischof Münter aufmerksam gemacht. In Folge davon ist dieselbe auch von den neuern Astronomen Pfaff [2]), Schubert [3]), Ideler a. a. O. und Encke wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Während zu Kepplers Zeit von den Theologen über das Geburtsjahr Jesu heftig gestritten wurde, zeigte sich am Ende des Jahres 1603 ein Phänomen am Sternenhimmel, welches auch diesen berühmten Astronomen in die Reihen der Kämpfer führte. Es fiel nämlich in jenes Jahr (den 17ten Decbr.) eine Conjunction der beiden Planeten Jupiter und Saturn. Im Frühling 1604 kam der Mars noch hinzu und im Herbst gar noch ein neuer fixsternartiger Körper, welcher sich in der Nähe jener beiden Planeten am östlichen Fuße des Schlangenträgers [4]) befand und, anfangs ein Stern erster Größe und sehr hell leuchtend, allmälig immer mehr erlosch, bis er im October 1605 kaum mehr zu sehen war und endlich im März 1606 völlig verschwand. Da die Astrologen von jeher, also auch

anno natalitio. Franc. 1606. 4. und De vero anno, quo aeternus dei filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae assumpsit. Ibid. 1614. 4. Vgl. den selten gewordenen Tractat, worin zugleich die Geschichte des Streits, in welchem Keppler allen Anfeindungen entschieden überlegen war, enthalten ist: Widerholter Außführlicher Teutscher Bericht, das unser Herr und Hailand Jesus Christus nit nuhr ein Jahr vor dem anfang unserer heutigen tags gebrauchigen Jahrzahl geboren sey: wie D. Helisaeus Röslinus — fürgibt: auch nit nuhr zwey Jahr, wie Scaliger und Calvisius Chronologi mit vilen alten Kirchen Scribenten darfür halten, sondern fünff gantzer Jahr. — — — Gestelt durch Johan Kepplern, der Röm. May. u. s. w. Mathematicum. Straßburg 1613. 4.

1) In einem Programm vom Jahre 1821, später und vorzugsweise in der schon öfter citirten Schrift: der Stern der Weisen. Kopenh. 1827. 8.

2) Das Licht und die Weltgegenden sammt einer Abhandlung über Planeten-Conjunctionen und den Stern der drei Weisen. Bamberg 1821. S. 166 ff.

3) Vermischte Schriften. Bd. 1. S. 71.

4) Vgl. Keppler De nova stella in pede Serpentarii. 1606. 4.

wohl die Magier des Matthäus, wie der gelehrte Keppler wußte, auf die etwa alle 20 Jahre wiederkehrende Conjunction der beiden Planeten Jupiter und Saturn ein großes Gewicht gelegt und deßhalb selbst den Thierkreis, den jene in beinahe 800 Jahren durchläuft, in 4 Trigone[1] eingetheilt hatten, so untersuchte er, ob nicht auch eine solche Conjunction kurz vor dem Beginn der Dionysischen Äre, wohin die Geburt Jesu nach historischen Datis zu setzen sei, Statt gefunden habe. Er fand das merkwürdige Resultat, daß jene Conjunction sich im Jahre 747 u. c. und zwar in der letzten Hälfte der Fische, nahe dem Widderpuncte, dreimal zugetragen habe, während im Frühling des folgenden Jahrs noch der Planet Mars hinzukam, und erklärte den Stern, welchen die Magier aus dem Morgenlande um die Geburt Christi sahen, für identisch mit der Vereinigung[2] jener drei obern Planeten, zu denen noch ein außerordentlicher Stern, wie zu seiner Zeit der neue Stern im Fuße des Schlangenträgers, hinzugekommen zu sein scheine: die Geburt Jesu setzte er aber ins Jahr 748 u. c. Ideler nun, die Kepplersche Ansicht weiter verfolgend, hat uns zwei Berechnungen der Conjunctionen der beiden Planeten gegeben, in s.

1) Folgendes sind die vier Trigone:

Widder, Löwe, Schütze,
Stier, Jungfrau, Steinbock,
Zwillinge, Waage, Wassermann,
Krebs, Skorpion, Fische.

Das erste hieß das feurige, das zweite das irdische, das dritte das luftige, das vierte das wäßrige. Vgl. J. W. Pfaff Astrologie. Nürnb. 1816. S. 119.

2) Man hat wohl den Einwurf gemacht, daß bei Matthäus nur ein einzelner Stern (ἀστήρ), keine Gruppe von Sternen (ἄστρον) erwähnt werde. Dagegen hat indeß schon Ideler erwiedert, daß eine Verwechselung von ἀστήρ und ἄστρον auch sonst nicht selten sei, vgl. die Nachweisung bei Münter S. 19 ff., am wenigsten aber darf man an einer solchen Verwechselung in populären Schriften Anstoß nehmen, wie Neander und Winer hervorheben. Übrigens wird der erwartete Messiasstern ausdrücklich auch ἄστρον genannt, z. B. schon in der Übersetzung der LXX von 4 Mos. 24, 17. und im testam. XII Patriarch. a. a. O. vgl. oben S. 61.

Hdb. der Chronol. II. 406. 407. und s. Lhrb. der Chronol. S. 428. 429., von denen die letzte und genaueste nach Encke für die drei planetarischen Conjunctionen folgende Bestimmungen mittheilt: die erste traf auf den 29sten Mai im 21° der Fische, (vor Sonnenaufgang waren die Planeten am Osthimmel sichtbar, und Jupiter und Saturn waren nur 1 Grad von einander entfernt): die zweite auf den 1sten Octbr. im 18° der Fische und die dritte auf den 5ten Decbr. im 16° der Fische. Die Geburt Jesu setzt Ideler demnach ins Jahr 747 u. c., wie vor ihm Sanclemente aus andern Gründen, die jener billigt, gethan hatte. Allein theils sind diese nicht stichhaltig, und namentlich streiten gegen jene Ansicht die beiden chronologischen Data, die wir noch zu behandeln haben, theils wird dieselbe durch den evangelischen Bericht selber widerlegt. Denn wie wir S. 59. Note 2. gesehen haben, so gingen die Magier erst zwei Jahre nach der Zeit, da sie zuerst den Messiasstern gesehen hatten, nach Bethlehem. Die an sich nun noch mögliche Voraussetzung, daß Jesus 2 Jahre vor ihrer Ankunft geboren sei, ist aber ebenfalls durch den Text ausgeschlossen. Denn theils führt die ganze Darstellung des Matthäus auf die Annahme, daß die Magier bald nach seiner Geburt nach Bethlehem kamen, namentlich V. 1. *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, ἰδοὺ — παρεγένοντο*, vgl. V. 10., theils ist Bethlehem auch bei Matthäus nur als provisorischer Aufenthaltsort, nicht als eigentlicher Wohnort der Eltern Jesu zu denken, vgl. S. 41. Wenn also die Ankunft der Magier mit der Geburt[1] Jesu

1) Wie jener Stern 4 Mos. a. a. O. nur in Folge einer entschieden astrologischen Neigung im eigentlichen Sinne verstanden werden konnte, so ist in Folge dieses Mißverständnisses die entstandene Messiashoffnung auch nie eine wahre Weissagung gewesen. Da jenes Gestirn aber nur in dem Glauben der damaligen Juden, nicht in der Wirklichkeit des messianischen Lebens Jesu von Bedeutung war, so kann man auch nichts dogmatisch Gefährliches in dem astrologischen Charakter unserer Erzählung finden, vor dem sogar Strauß noch warnt Bd. 1. S. 267. und über welchen sich schon die Kirchenväter viele Gedanken gemacht haben. Vgl. Thilo, programma in sacris Chr. natal. Hal. 1834. 4. S. 14—17. Hätte Matthäus die Er-

fast gleichzeitig zu setzen ist, die Magier aber erst zwei Jahre nach der Erscheinung des Königsgestirns angekommen sind, so folgt, da letzteres im Jahre 747 u. c. erschienen ist, daß Jesus 2 Jahre später, frühestens im Laufe des Jahrs 749 u. c., oder wenn wir mit Keppler von der Hinzukunft des Mars im Frühling 748 datiren, spätestens im Anfang des Jahrs 750 geboren sein kann. — Eine merkwürdige Bestätigung findet die astrologische Bedeutsamkeit einer Zusammenkunft der Planeten Jupiter und Saturn und zwar grade in den Fischen, wie sie in dem Jahre 747. u. c. Statt hatte, in einer Stelle des gelehrten Rabbinen Abarbanel [1]) S. 83. seines Commentars zum Daniel, betitelt מעיני הישועה Quellen des Heils. Amst. 1547. 4. Alle Veränderungen der sublunarischen Welt, sagt er, hängen nach der Meinung der Sternkundigen von dem veränderlichen Stande der Planeten ab, und gerade die wichtigsten werden durch die Zusammenkünfte des Jupiter und Saturn bedingt. Dann spricht er von den bereits erwähnten Trigonen und den verschiedenen Perioden der Zusammenkünfte, die bald mehr, bald weniger Einfluß auf die Weltbegebenheiten äußern sollen. In welcher Gegend des Thierkreises die einflußreichsten Conjunctionen eintreffen, könne nur die Erfahrung entscheiden, keine sei wichtiger gewesen, als die, welche sich in dem Jahre 2365 der Schöpfung, drei Jahre vor Moses Geburt, in den Fischen zugetragen habe. Durch fünf kabbalistische Gründe

scheinung des Sterns für die Erfüllung einer ältest. Weissagung gehalten, so würde er nach seiner bekannten Weise 1, 23. 2, 6. 15. 23. u. s. w. gewiß nicht unterlassen haben, sie als diese Erfüllung ausdrücklich darzustellen.

1) Ich referire hier nach Ideler Hdb. II. S. 409. ff. und Münter a. a. O. S. 55. ff., weil mir kein Exemplar der erwähnten Schrift von Abarbanel zu Handen war. Abarbanel ward nach Bartolocci, Biblioth. Rabbin. III. 874. 875. im Jahre 1437 zu Lissabon geboren und starb im Jahre 1508 zu Venedig. Jene Schrift verfaßte er 1497 in Apulien. Auch Rabbi Chasdai von Alexandrien, welcher in der letzten Hälfte des 11ten Jahrhunderts lebte, hatte nach Münter S. 41. 42. die Erscheinung des Messias an astrologische Beobachtungen geknüpft.

sucht er darzuthun, daß die Fische die eigentliche Constellation [1] der Israeliten sind. Dann wird eine Übersicht der vornehmsten Weltbegebenheiten mit Anführung des Orts einer jeden Conjunction gegeben. Am Schluß heißt es: Vor Kurzem (im Jahre 5224 der Schöpfung oder 1463 unserer Äre) trat wieder eine der wirksamsten Zusammenkünfte beider Planeten in den Fischen ein, und es ist nicht zu bezweifeln, daß sie jener zur Zeit des Moses gesehenen gleich kommen und die Geburt des göttlichen Mannes, des Messias [2], herbeiführen werde. Schon bei diesen Bestätigungen der von dem Astronomen Keppler zuerst aufgestellten astronomischen Ansicht von dem Stern der Weisen aus dem Text des Matthäus, der damaligen Zeitrichtung und anderweitigen uns noch zugänglichen Documenten würde ich es fast für ein Wunder halten, wenn sie ganz ohne Grund sei, und für noch wunderbarer, daß sie dennoch mit den andern Zeitbestimmungen der Geburt Jesu aufs beste harmoniren sollte.

Die Richtigkeit jener Ansicht vorausgesetzt, müßte nun schon nach dem Vorhergehenden Jesus nicht 747 oder 748, sondern erst 749 oder spätestens Anfang 750 u. c. geboren sein. Diese Bestimmung gewinnt indeß sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn wir folgende Combination hinzunehmen. Schon Keppler hat

1) Jene fünf Gründe sind bei Münter S. 58. ausführlich angegeben. — Wenn die Fische das eigentliche Sternbild der Israeliten waren, so erklärt es sich auch, selbst wenn die Magier keine Juden oder Judengenossen waren und von dem allgemeinen Glauben jener Zeit, daß ein großer König in Judäa sich erheben werde, Nichts wußten, daß sie in Folge der in den Fischen geschauten bedeutungsvollen Conjunction die Geburt eines jüdischen Königs voraussetzen und ihren Weg sofort nach Jerusalem richteten. Doch vgl. die Zeugnisse bei Tacit. hist. 5, 13. und Sueton. Vespas. 4., welche eine sehr weite Verbreitung der Messiaserwartung beweisen. Sueton namentlich sagt: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

2) Nach dem schon zur Zeit Jesu gangbaren Grundsatze, daß der Messias ein höheres Nachbild Mosis sein werde vgl. Gfrörer in seiner Geschichte des Urchristenthums, das Jahrhundert des Heils. Erstes Buch, zweite Abth. S. 318 ff.

die Vermuthung ausgesprochen, es möge zu jener Conjunction wohl noch ein außerordentlicher Stern von der Art des im Schlangenträger gesehenen oder ein Comet hinzugetreten sein. Ihm ist z. B. Ebrard gefolgt. Ideler verwirft sie S. 408. nur deßwegen, weil sie „eine Hypothese sei, die man, seines Erachtens, nicht einmal zu Hülfe zu nehmen nöthig habe". Astronomisch betrachtet, hat die Erscheinung solcher neuen Sterne durchaus Nichts gegen sich. Der bekannte Astronom von Littrow bemerkt über sie in seiner Schrift: die Wunder des Himmels oder gemeinfaßliche Darstellung des Weltsystems [1]). §. 227. (Neue oder wieder verschwundene Sterne): „So groß auch die Revolutionen sein mögen, die auf der Oberfläche jener Fixsterne, die diesem Lichtwechsel unterworfen sind, vorgehen — welche ganz andere Veränderungen mögen jene andern erfahren haben, die an Stellen des Himmels, wo man früher keinen Stern bemerkte, in hellen Flammen aufzulodern und darin vielleicht für immer zu verschwinden schienen". Dann giebt er eine kurze Geschichte jener Sterne, welche stets die besondere Aufmerksamkeit der Astronomen erregt haben. Unter ihnen, zu denen auch der von Keppler entdeckte Stern im Fuße des Schlangenträgers gehört, will ich nur die Erscheinung eines besonders interessanten Sterns ausheben. „Im Jahre 1572 am 11ten Novbr.," sagt Littrow, „bemerkte Tycho, als er eben zur Nachtzeit aus seinem chemischen Laboratorium über den Hof seines Hauses in die Sternwarte ging, ebenfalls in dem Sternbilde der Cassiopeia einen neuen Stern von ganz vorzüglicher Größe, auf einer Stelle, wo er früher nur sehr kleine Sterne bemerkt hatte. Er war so hell, daß er selbst Jupiter und Venus an Glanz übertraf, und daß er sogar am Tage sichtbar war. Während der ganzen Zeit seiner Sichtbarkeit konnte Tycho keine Änderung seiner Stellung und auch keine Parallaxe bemerken. Aber nach einem Jahre nahm dieses Gestirn wieder allmählig an Glanz ab und verschwand endlich gänzlich im März 1574 sechszehn Monate nach seiner Entdeckung,

1) Zweite verbesserte Auflage in Einem Bande. Zweiter Abdruck. Stuttgart 1842. 8.

ohne daß man seitdem eine Spur von ihm auffinden konnte. Als er zuerst erschien, war sein Licht blendend weiß. Im Januar 1573, zwei Monate nach seiner Entdeckung, war dasselbe bereits beträchtlich schwächer und gelblich geworden. Wieder in einigen Monaten nahm er eine röthliche Farbe an, wie Mars oder Aldeboran, und im Anfange des Jahrs 1574, zwei oder drei Monate vor seinem gänzlichen Verschwinden, schimmerte er nur noch in einem grauen oder bleifarbenen, dem des Saturn ähnlichen Lichte." Wie nun, wenn sich ein solcher neuer Stern um die Geburt Christi auch historisch nachweisen ließe? Dadurch würde die erwähnte Conjunction nicht nur noch viel merkwürdiger werden, sondern es würde auch kaum bezweifelt werden können, daß die Abreise der Magier nach Jerusalem in einem engen Zusammenhange mit der Erscheinung jenes neuen Sterns zu denken sei. Die Möglichkeit jenes Nachweises verdanke ich einer Notiz bei Münter S. 29., welche jener Gelehrte nur deßhalb nicht benutzen konnte, weil er das Geburtsjahr Jesu, hauptsächlich aus andern Gründen, dem Anfange jener Conjunction d. i. dem Jahre 747 gleichzeitig setzte. Indeß wundere ich mich, daß sie fast nirgends, auch bei Littrow nicht, citirt wird. A. a. O. heißt es: die Chinesischen astronomischen Tafeln berichten: ein neuer Stern sei zu einer Zeit erschienen, die mit dem vierten Jahre vor der Geburt Christi, nach unserer gewöhnlichen Jahresrechnung übereinstimmen würde. In der Note dazu wird die Schrift, woraus diese Notiz entlehnt ist, erwähnt. Sie führt den Titel: Tabula chronologica historiae Sinicae, connexa cum cyclo, qui vulgo Kia-tse dicitur, latino sermone exhibita a Jo. Franc. Fouquet et ad Ann. Chr. 1774 a Stephano Borgia perducta. In ihr heiße es vier Jahre ante aeram vulgarem: Stella nova in coelo per 70 et amplius dies. Jene Notiz [1] war mir um so frappanter, als ich das

1) Münter leitet jene Notiz mit den Worten ein: Ungewissen Nachrichten zufolge soll u. s. w. Aber dieses Urtheil über den geschichtlichen Charakter jener chinesischen Tafeln ist auch mit keinem Worte begründet. Dagegen werden jene Tafeln von Männern von Fach als vollkommen historisch betrachtet, wenn man auch den in

Geburtsjahr Christi schon lange vor der Bekanntschaft mit derselben dem Jahre 750 u. c. gleichgestellt hatte.

Pingré nennt den neuen Stern einen Cometen, tom. I. p. 281.; ebenso Mailla in seiner histoire genérale de la Chine ou annales de cet empire traduites du Tong-Kien-Kang-Mou, publiées par M. l' abbé Grosier tom. III. p. 214. Beide Gelehrte erwähnen zwei Cometen, von denen der eine im Jahre 5, der andere im Jahre 4 vor Ch. G. erschienen sein soll. Doch, wie schon Pingré vermuthet, war es nur ein einziger, denn darauf führen ihre übereinstimmenden Merkmale. Der vermeintlich erste erschien nach Pingré im ersten und zweiten Monate in der Constellation Nieou (Kopf des Steinbocks), nach Mailla à l' étoile Kien-nieou. Der zweite erschien aux étoiles Ho-kou (α de l'Aigle et étoiles voisines) au nord de la constellation Kien-nieou (partie du Capricorne). Mithin erschienen sie fast in derselben Gegend des Himmels, nur war der vermeintlich zweite damals etwas mehr nach Norden gerückt. Wenn aber jener in den beiden ersten Monaten des Jahrs erschien, so dieser im dritten Monat. Und wirklich muß jener noch im dritten Monate geschienen haben,

---

ihnen mitgetheilten Beobachtungen natürlich nicht den hohen Grad von Genauigkeit beimißt und beimessen kann, welcher von den Astronomen der Gegenwart mit Recht erwartet werden darf. Diesen Charakter legt ihnen z. B. der Astronom Pingré bei, in seiner bekannten Schrift Cométographie tom. I. u. II. Paris 1783. 84. 4. und die Comptes rendus hebdomaires des séances de l'Académie des sciences. A Paris 4. theilen jetzt eben tom. XV. p. 895. 96. einen Aufsatz von M. Laugier mit, in welchem der am 28sten Octbr. 1842 im Observatorium zu Paris entdeckte Comet mit dem im Jahre 1301 zu Cambridge und in China beobachteten identificirt wird. Als eins der bedeutendern Werke über chinesische Chronologie nennen wir Traité de la chronologie chinoise, composé par le père Gaubil, missionaire à la Chine, et publié pour servir de suite aux memoires concernant les Chinois, par M. Silvestre de Sacy. A Paris 1814. 4. Eine kurze, mehr übersichtliche Darstellung ihrer astronomischen Kenntnisse hat Stuhr gegeben in seiner Schrift: Untersuchungen über die Ursprünglichkeit und Alterthümlichkeit der Sternkunde unter den Chinesen und Indiern. Berl. 1831. 8.

da ausdrücklich hinzugefügt wird, daß er 70 Tage, also mehr als zwei Monate sichtbar gewesen sei. Wenn aber beide Cometen identisch sind, so muß dieser Comet in den drei ersten Monaten des chinesischen Calenders (Februar bis April) im Jahre 4 v. Ch. oder 750 u. c. geschienen haben. Die falsche Berechnung seiner Erscheinung erklärt sich daraus, daß dieselbe nach den Regierungsjahren des damaligen Kaisers Gay-ti angegeben ist. Der Comet erschien noch in dem zweiten Jahre der von diesem Herrscher bei seinem Regierungsantritt angeordneten Äre Kien-ping [1]). Wir brauchen daher nur anzunehmen, daß die Erscheinung des Sterns ans Ende dieses zweiten Jahrs fiel, um zu begreifen, wie sie von den Chronologen zwei verschiedenen Jahren zugetheilt werden mußte. — Ist nun der Stern der Magier identisch mit jenem von den Chinesen beobachteten Sterne, so erhalten wir für deren Reise nach Jerusalem und ihren Aufenthalt daselbst das feste Datum: Februar bis April 750 u. c.

Combiniren wir jene schwerlich aus dem Christenthume entlehnte chinesische Observation eines neuen Sterns mit dem Stern der Magier bei Matthäus, so stellt sich der Hergang der Sache folgendermaßen. Schon die Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars, welche sich zumal in dem Sternbilde der Fische in den Jahren 747 und 748 ereignete, hatte die morgenländischen Astrologen wegen der nächsten Zukunft in Spannung gesetzt. Als aber später jener außerordentliche Stern hinzukam, begaben sie sich alsbald auf den Weg, um den neugebornen König selber aufzusuchen. So möchte es sich auch am leichtesten [2]) erklären, warum sie erst geraume

1) Vgl. über diese Äre Couplet tabula chronologica monarchiae Sinicae, praef. p. XIX.

2) Indeß verwahre ich mich ausdrücklich gegen die Folgerung, daß, wenn jener Grund nicht stichhaltig befunden würde, kein anderer gedacht werden könne, weßhalb die Magier so lange gezögert hätten. — Als merkwürdig zeichne ich nur noch an, daß nach Abarbanels Äußerung vgl. S. 66. Mose drei Jahre nach einer Conjunction geboren sein soll, welche Meinung als schon in der Zeit

Zeit nach der ersten Conjunction in Jerusalem eintrafen. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieser Combination würde aber wieder das Jahr 750, und zwar der Anfang desselben, und nicht das Jahr 747 [1]) u. c. als Geburtsjahr Jesu bezeichnet sein.

Im Zusammenhang unserer Ansicht lassen sich nun selbst die beiden Andeutungen des Textes als geschichtlich betrachten, daß jenes Gestirn damals geschienen habe, als die Magier von Jerusalem nach Bethlehem gingen Matth. 2, 9. 10., und daß es ihnen dahin voraufgegangen sei (προῆγεν) Matth. 2, 9. Versuchen wir es zuerst mit den Planeten Jupiter und Saturn, deren Stellung ich gleich für den Monat Februar des Jahrs 750 u. c. angebe, weil ich diesen Monat und dieses Jahr für die Zeit halte, in welcher Jesus höchst wahrscheinlich geboren wurde. Die astronomischen Data im Beweise verdanke ich den Mittheilungen des hiesigen Astronomen, Herrn Dr. Goldschmidt, welchem ich für die mir bewiesene Gefälligkeit hiermit öffentlich meinen herzlichen Dank abstatte. Nach der Berechnung desselben war die geocentrische Länge des Jupiter am 1sten Febr. 750 55° 58′, die des Saturn 14° 17′. Beide Planeten waren aber damals sichtbar, und zwar culminirte Jupiter um 6 Uhr 42 Minuten, und ging für die Breite von Jerusalem 1 Uhr 32 Minuten nach Mitternacht 22° 48′ nördlich vom Westpuncte unter. Saturn culminirte um 4 Uhr 4 Minuten und ging 10 Uhr 13 Minuten Abends 4° 17′ nördlich vom Westpuncte unter. Da sie sich aber schon über 41° von einander entfernt hatten, so würde man nur an einen von beiden denken können. Vielleicht empfiehlt sich daher die Ansicht mehr, daß

---

Jesu existirend vorausgesetzt, die Folgerung bedingen würde, daß nach der Ansicht der Juden um Jesu Zeit der Messias drei Jahre nach einer solchen Conjunction geboren werden solle. Diese Folgerung würde uns aber, da die erste Cenjunction im Jahre 747 zutraf, ebenfalls ins Jahr 750 u. c. führen.

1) Für das Jahr 747 als Geburtsjahr Jesu haben sich mit vorzüglicher Rücksicht auf die damals eingetretene Conjunction von Jupiter und Saturn Ideler, Münter, Winer, Ebrard u. m. A. entschieden. Keppler dagegen hatte aus diesem Grunde das Jahr 748 u. c. angenommen.

der Stern, welcher den Magiern damals voraufging, der erwähnte neue Stern gewesen sei. Dann aber müßten diese des Morgens nach Bethlehem gegangen sein; denn das Sternbild des Steinbocks, in welchem er erschien, stand im Februar des Morgens am südöstlichen Himmel. Psychologisch ist es aber gewiß sehr erklärlich, daß die Gedanken der Magier auf dem erwartungsvollen Gange nach Bethlehem mit dem Gestirne beschäftigt waren, welches sie allein nach Jerusalem getrieben hatte, um dort den Messias zu suchen, und daß sie dann freudig bewegt wurden Matth. 2, 10., als jenes Gestirn ihnen auf diesem Wege wieder leuchtete. Seine damalige Erscheinung mußte ihnen nach allgemein menschlicher Art als ein gutes omen gelten; um so mehr, da es dieselbe Straße ziehen sollte, gleichsam als wollte es ihr Führer sein. Und als sie nun des auf einem Berge gelegenen Bethlehem, des Zielpuncts ihrer Reise, ansichtig wurden, da sahen sie auch das Gestirn über demselben stehen. Sie aber wanderten innerlich froh ihre Straße und gelangten in das Haus, wo sie den Heiland fanden.

Drittes Datum. Dieses besteht in der von dem Kaiser Augustus ausgeschriebenen Schatzung, in deren Folge die Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem reisten, wo noch während derselben Jesus geboren wurde. Luc. 2, 1—7. Läßt sich das Jahr dieser Schatzung ermitteln, so ist dadurch das Geburtsjahr Jesu bestimmt. Doch das ganze Dasein einer wie hier geschilderten Reichsschatzung hat man bezweifelt, und dieses muß doch im voraus feststehen, wenn man das Jahr, in welches sie gefallen sein soll, in Untersuchung ziehen will. Außer den Commentaren z. d. St. und den Bearbeitungen des Lebens Jesu sind über den historischen Charakter unserer Erzählung die Monographien von Perizonius [1]), Reinold [2]) und namentlich von Huschke [3]) zu vergleichen.

1) De Augusti orbis descriptione. Oxon. 1738. 4.
2) Census habitus nascente Christo. Franeq. 1682. 4.
3) Über den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census. Breslau 1840. 8.

Gegen die Geschichtlichkeit des bei Lucas erwähnten Census hat man folgende fünf Bedenken vorgebracht: 1. Es streite gegen die uns anderweitig erhaltenen Zeugnisse der Geschichte, daß Augustus um die Geburt Jesu einen Census des ganzen Römischen Reichs [1]) sollte veranstaltet haben, da man während seiner ganzen Regierung und später nur von einzelnen Provincialcensus wisse. 2. Den Reichscensus zugegeben, so könne um die Geburt Jesu d. i. während der Regierung des Herodes (ἐν ταῖς ἡμέρ. ἐκείναις Luc. 2, 1. vgl. 1, 5. u. 39.) oder spätestens des Archelaus schon um deßwillen kein Römischer Census in Judäa veranstaltet sein, weil Judäa damals noch keine Römische Provinz geworden war. 3. Es verstoße gegen die Regel des Römischen Census, daß Joseph in seinen Stammort Bethlehem V. 4. habe wandern müssen, da die Römer den Census vielmehr in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten zu halten pflegten. 4. Es errege Bedenken, daß Maria, welche in ihren Umständen gewiß gern zu Hause geblieben wäre V. 5., sich ebenfalls persönlich zum Census gestellt habe. Endlich werde 5. der beregte Census V. 2. ausdrücklich in die Zeit des Statthalters Quirinus verlegt, also mindestens 10 Jahre nach der Zeit, da Jesus geboren sein solle, müsse mithin, wenn auch ein solcher Census um die Geburt Jesu gefallen sein sollte, von Lucas wenigstens mit dem unter Quirinus verwechselt sein. — Es konnte der neutestamentlichen Exegese nur Gewinn bringen, wenn namentlich die vier ersten Bedenken von einem so sachkundigen Fach-Gelehrten wie Huschke, den seine Studien schon früher auf eine allseitige Erkenntniß des Römischen Steuerwesens hingeführt hatten, ausführlich erörtert wurden. Wenn ich aber mit Freuden bekenne, der durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgezeichneten Schrift dieses Gelehrten, namentlich über die juristische Seite der Frage, vielfältige Belehrung zu verdanken, so muß ich doch auf der andern Seite offen gestehen, daß er

---

1) Der Ausdruck πᾶσα ἡ οἰκουμένη 2, 1. kann nämlich nicht auf Judäa beschränkt werden, sondern ist nach dem herrschenden Sprachgebrauche, auch des Lucas, von dem Römischen Reiche, dem damaligen orbis terrarum, zu verstehen. Vgl. Anger a. a. O. p. 196.

auch in wesentlichen, unten näher bezeichneten Partien derselben mich nach wiederholter Überlegung nicht überzeugen konnte.

Das **erste** Bedenken, welches sich auf die historische Existenz eines allgemeinen Reichscensus zur Zeit Jesu bezieht, gewährt die meisten sachlichen Schwierigkeiten. Indeß sind diese nicht selten von Freunden und Feinden der Glaubwürdigkeit unserer Erzählung übertrieben. Wir wenden uns daher an den Text des Lucas selber, um zu ermitteln, was, wenn dieser Recht haben soll, rücksichtlich eines solchen Reichscensus bewiesen werden muß. Luc. 2, 1 u. 2. werden die Ausdrücke *ἀπογράφεσθαι* oder *ἀπογραφή* gebraucht. Das Verbum *ἀπογ.* bedeutet zunächst nur einregistriren, in öffentliche Tabellen eintragen. Da in die Register aber bloß die Personen oder auch deren Vermögen, und zwar beide Male mit oder ohne den Zweck der Besteuerung, eingetragen werden konnten, so ergiebt sich eine große Weitschichtigkeit des Begriffs, und, je nachdem man ihn erweitert und verengt, wird mehr oder weniger zu erweisen sein. Der unzweideutige Ausdruck für die eigentliche Schatzung ist dagegen *ἀποτίμησις*. Sofern zwischen einem Census der römischen Bürger und einem Provincialcensus unterschieden wurde, pflegte man erstern [1]) *ἀποτίμησις* in einem besondern Sinne und letztern *ἀπογραφή* zu nennen. — Es fragt sich nun, ob unter der Luc. 2, 2. erwähnten römisch jüdischen *ἀπογραφή* eine bloße Personenzählung oder eine eigentliche Schatzung zu verstehen sei. Daß die nach dem Tode des Archelaus veranstaltete römisch jüdische *ἀπογραφή* unter Quirinus zugleich eine solche Vermögensschätzung war — bei Josephus Ant. 17, 13. 5. 18, 1. heißt sie abwechselnd *ἀπογραφή* und *ἀποτίμησις* — und von Lucas Apstg. 5, 37. ebenfalls *ἀπογραφή* genannt wird, kann freilich für unsere *ἀπογ.* noch nicht entscheiden. Indeß wenn diese auch nur eine Volkszählung gewesen sein

---

1) Ein Jurist des zweiten Jahrhunderts Fragment. Dosith. de jur. specieb. et de manumissione §. 21. ed. Lachmann. sagt: Sed in urbe Roma tantum censum agi notum est, in provinciis magis professionibus utuntur. Griechisch lautet es bei Salmasius: *Ἀλλ ἐν τῇ πόλει Ῥωμαίων μόνον ἀποτίμησιν ἄγεσθαι δεδήλωται, ἐν δὲ ταῖς ἐπαρχίαις μᾶλλον ἀπογραφαῖς χρῶνται.*

sollte, so erscheint es mir wenigstens als sehr wahrscheinlich, daß Augustus selbige vorzüglich behuf der Besteuerung (unter jener Annahme behuf der Kopfsteuer) angeordnet habe. Wozu hätte er auch sonst eine so gefährliche, umständliche Maaßregel gebieten sollen? Befriedigung seiner Neugier konnte doch schwerlich bei einem so vorsichtigen Herrscher ihr alleiniger Zweck sein. Aushebung von Truppen auch nicht, denn auf ihr dringendes Bitten hatte Rom die Juden überall vom Kriegsdienste[1]) dispensirt. Oder man müßte sich als hinreichenden Grund jener Katastrirung etwa denken, daß der Kaiser mittelst derselben sich gelegentlich über die Zahl der streitbaren Männer Israels habe unterrichten wollen, um zu erfahren, welchen Widerstand sie bei Gelegenheit eines Kriegs ihm würden leisten können. Aber sollte er vor Judäa wirklich so viel Besorgniß gehabt haben! Wir geben daher den Gegnern der Erzählung als wahrscheinlich zu, daß Augustus, wenn er eine ἀπογ. unter Herodes anordnete, mit derselben zugleich eine geregeltere Besteurung des jüdischen Volkes habe einleiten wollen. — Ferner heißt es Luc. 2, 1. nur, daß von Kaiser Augustus in jenen Tagen ein Edict ausgegangen sei (ἐξῆλθε δόγμα), die ganze οἰκουμένη zu schätzen. Wann und wie das Edict nach seinem ganzen Umfange vollzogen wurde, ist bei Lucas nicht ausgesprochen. Denn die ἀπογ., deren Abhaltung V. 2. erwähnt ist, kann nach dem Texte nur als Census von Palästina, nicht als Census der ganzen οἰκ. ausgelegt werden, wie theils aus der ganzen folgenden Darstellung, theils schon aus dem unmittelbaren Zusatze ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, wie man denselben auch fassen möge, hervorgeht. Allerdings erhellt so viel aus Lucas, daß in Palästina damals ein Census in Folge jenes kaiserlichen Edicts veranstaltet sein soll. Für die Meinung indeß, daß die censorische Maaßregel gleichzeitig auch andere Theile des römischen Reichs ergriffen habe, dürfen wir unsern Evangelisten wenigstens nicht verantwortlich machen. Eben so drückt πρώτη V. 2. zunächst nur aus, daß damals zuerst ein von Rom angeordneter Cen-

1) Joseph. Ant. 14, 10. 6.

sus in Palästina gehalten sei, nicht, obgleich das an sich nicht unwahrscheinlich ist, daß dieser Census zugleich die erste Vollstreckung des in jenem Edicte verordneten Reichscensus gewesen ist. Endlich bezog sich nach V. 1. das censorische Edict des Augustus auf die ganze οἰκουμένη. Unter derselben ist nun allerdings der orbis terrarum der Römer zu verstehen, s. S. 74. Note, aber schwerlich mit Einschluß, sondern mit Ausschluß der römischen Bürger. In diesem Sinne [1]) hat z. B. das berühmte Ancyranische Monument die Überschrift erhalten: res gestae Divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subjecit. Daß man bei Lucas bloß an einen allgemeinen Provincialcensus zu denken habe, möchte aus dem großen Abstande, der zwischen dem Census der römischen Bürger und dem Census in den Provinzen Statt hatte, und welcher selbst in den spätern Zeiten des Kaiserthums, in denen der Census der Bürger zu einer bloßen Form herabgesunken war, noch im Namen vgl. S. 75. Note aufrecht erhalten wurde, wenigstens von vorn herein wahrscheinlich sein. Um also die Glaubwürdigkeit des Evangelisten gegen das erste Bedenken zu vertheidigen, werden wir nachweisen müssen, daß schon Augustus einen solchen allgemeinen Provincialcensus während seines Regiments gehalten und vor 750 u. c. bereits den Befehl dazu erlassen habe.

Von diesem allgemeinen Census haben nun auch wirklich zwei andere Schriftsteller berichtet. Cassiodor handelt von ihm Var. 3, 52. in den Worten: Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Suidas bemerkt unter dem Worte ἀπογραφή: ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος, ὁ μονάρχησας, εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο,

1) Vgl. Suicer. Thes. II. p. 466. Elsner Obss. p. 184. Wolf Cur. p. 576.

τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τι μὴ ἀφαιρουμένων· ὡς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημόσιον ἔγκλημα τὸν πλοῦτον [1]). Beide Autoren gehören freilich in eine spätere Zeit und sind Christen. Aber aus der Beschaffenheit ihrer Berichte erhellt, daß ihnen außer Lucas auch andere selbstständige Quellen zu Gebote gestanden haben müssen. Denn Cassiodor erwähnt neben der Schätzung noch die Reichsvermessung, und Suidas führt nicht nur die Ernennung von 20 Männern an, welche den Census in den Provinzen (ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων) besorgen sollten, sondern er giebt auch den der Klugheit des Augustus vollkommen entsprechenden Zweck für diesen allgemeinen Provincialcensus an, daß im Gegensatz gegen seine Vorgänger von ihm dadurch, indem die Quote der Abgabe genau bestimmt wurde, die Güter der Reichen hätten sicher gestellt werden sollen.

Freilich haben wir, mit Ausnahme des Lucas, keinen ausdrücklichen Bericht von diesem Reichscensus bei einem etwa gleichzeitigen Schriftsteller; allein wo sollten wir ihn erwarten? und hat etwa allein Lucas das Privilegium, daß wir aus einem testimonium de taciturnitate rücksichtlich seiner Angaben mehr schließen dürfen, als in vielen ähnlichen Fällen? Treffend bemerkt Huschke S. 36. in dieser Beziehung: „Wie wir z. B. von den legis actiones und ihrer Aufhebung, welche beyde für Roms ältere Zeit gewiß nicht weniger wichtig waren, als der Reichscensus für die spätere, nicht aus Livius, Dio-

---

1) Was Suidas unter dem Worte Αὔγουστος über eine ἀπογρ. sagt, wird zwar auch von Huschke S. 4. citirt, scheint mir aber nicht von einem Reichscensus zu handeln. Ebenso unbrauchbar scheint mir die häufiger angeführte Stelle aus Isidorus von Sevilla Orig. 5, 36. §. 4.: Era singulorum annorum est constituta a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae. Denn die Eigenthümlichkeit derselben beruht vornämlich auf einer mit einer falschen Etymologie von era zusammenhängenden Verwechselung des Anfangs einer spanischen Äre (716 u. c.) mit dem Geburtsjahre Christi; vgl. Idelers Hdb. d. Chronologie II. S. 422 ff.

nysius oder Polybius Geschichtswerken, wohl aber aus Gajus Institutionen Kunde erhalten, so dürfte es uns wohl befremden, wenn Paullus oder Ulpian in ihren Büchern de censibus, falls uns diese vollständig erhalten worden wären, den Augustinischen Census nicht erwähnten, nicht aber auch, daß er in den gewöhnlichen Geschichtsbüchern jener Zeit nicht vorkommt." Und etwas später bemerkt derselbe Gelehrte: „Für die Nichterwähnung des Reichscensus in Suetons Biographie (von Augustus) kann uns die ganz ähnliche Erscheinung zur Analogie dienen, daß auch Spartian in seiner Lebensbeschreibung des Hadrian die von diesem veranlaßte Edictsredaction, welche in spätern Zeiten das Andenken dieses Kaisers verherrlichte, mit keiner Sylbe berührt." Tacitus Annalen beginnen erst mit Tiberius. Von Cassius Dio ist das fünf und funfzigste Buch seiner römischen Geschichte, in welchem die Jahre der Stadt 745—761 behandelt werden, theils überhaupt nur in einem Auszuge auf uns gekommen, theils hat es eine grade die Jahre 748—752, in welche das Geburtsjahr Jesu gefallen sein muß, umfassende Lücke. Bedenken wir aber nun noch, daß der Reichscensus einerseits nur eine die Provincialen betreffende Einrichtung war, und daß andrerseits das Edict über denselben nicht sofort und nicht gleichzeitig [1]) in allen Theilen des Reichs in Vollzug gesetzt wurde, wodurch seine Bedeutsamkeit allerdings mehr in die Augen gefallen sein würde, so darf seine Nichterwähnung in älterer Zeit uns noch weniger überraschen. Alles was man unter diesen Umständen billiger Weise erwarten darf, kann daher höchstens darin bestehen, daß man die Angabe des Lucas

---

1) Huschke setzt als Gegenstand des Reichscensus das ganze Reich mit Einschluß der römischen Bürger. Damit hängt zusammen, daß er eine gewisse Gleichzeitigkeit des Census in Italien und in den Provinzen annimmt. Der erste allgemeine Reichscensus soll nun der im Ancyranischen Monumente und sonst erwähnte Census im Jahre 746 u. c. gewesen sein, welcher nach Dio 54, 35. im Jahre 743 seinen Anfang genommen habe. Indeß hat er keinen einzigen gleichzeitigen Census in den Provinzen anzugeben vermocht. Denn die Annahme, daß der jüdische Census unter Herodes

sammt den sie bestätigenden und ergänzenden spätern Nachrichten in ihrer innern Übereinstimmung mit der damaligen Entwicklung des römischen Staatslebens und der Geschichte ihrer Lenker und Leiter nachweist. Von dieser Seite stehen uns aber, wie ich hoffe, vollkommen ausreichende Beweismittel zu Gebote.

Wie auch sonst anerkannt und von Huschke S. 16 ff. bündig geschildert wird, so zeigt sich mit dem Eintritt der Kaiserzeit ein entschiedenes Hinstreben des römischen Staatskörpers nach einer von Rom ausgehenden centralen Entwicklung aller seiner peripherischen Theile. Jene centrale, einheitliche Entwicklung wurde gefördert und bedingt durch die Übertragung eines imperium an ein einzelnes Individuum, wie ein solches 726 [1] an Augustus verliehen und später mit immer größern Befugnissen erneuert wurde. Während früher der Census in den Provinzen von den verschiedenen Provincialchefs geleitet wurde, hatte Augustus im Jahre 731 u. c. die Würde eines Proconsuls in der Ausdehnung empfangen, daß seiner Oberaufsicht alle [2] Statthalter des Reichs, die in den noch unmittelbar vom römischen Volke regierten Provinzen nicht ausgeschlossen, unterworfen waren. Darf es uns wundern, daß bei dieser Einheit der höchsten censirenden Person auch eine gewisse Einheit in das Censuswesen selber kam? Dabei soll indeß weder geleugnet werden, daß dieser allgemeine Census je nach den Umständen mit möglichster Schonung der provinciellen und nationellen Eigenthümlichkeiten vorgenommen, noch daß er in den verschiedenen Provinzen und Theilen des großen Reichs in verschiedenen Jahren abgehalten worden wäre; namentlich würde eine völlige Gleichzeitigkeit desselben schon wegen Umfang und Schwierigkeit des Unternehmens nicht thunlich und wegen ihrer Gefährlichkeit auch nicht räthlich gewesen sein.

---

ins folgende Jahr oder 747 zu setzen sei, ist eine mit seiner Ansicht über das Geburtsjahr Jesu, welches er S. 32. nach dem Vorgange von Ideler u. A. dem Jahre 747 gleichsetzt, zusammenhängende Hypothese und fällt zusammen, sobald diese als irrig erwiesen ist.

1) Dio 53, 12. 14.

2) Dio 53, 32.

Von nicht geringem Gewicht in unserer Frage ist ferner die Erscheinung, daß schon etwas früher eine verwandte, nicht weniger durchgreifende Maaßregel, die allgemeine Reichsvermessung oder descriptio orbis, ausgeführt wurde, an deren Geschichtlichkeit man nach den schon jetzt vorliegenden Zeugnissen nicht mehr wird zweifeln dürfen. Aus den Beweisstellen erwähne ich Frontin. de coloniis in den rei agrar. auct. ed. Goes. p. 109. Huic addendae sunt mensurae limitum et terminorum ex libris Augusti et Neronis Caesarum; sed et Balbi mensoris, qui temporibus Augusti omnium provinciarum et civitatum formas et mensuras compertas in commentarios retulit et legem agrariam per universitatem (al. diversitates) provinciarum distinxit ac declaravit; und Ex libro Balbi p. 143. (Augustus) omnem terram suis temporibus fecit remensurari. Am ausführlichsten handelt von dieser Reichsvermessung indeß die dem Aethicus Ister zugeschriebene Cosmographia ed. Gronov. p. 26., wo es heißt: Itaque Julius Caesar, bissextilis rationis inventor, divinis humanisque rebus singulariter instructus, cum consulatus sui fasces erigeret, ex senatusconsulto censuit omnem orbem jam Romani nominis admetiri per prudentissimos viros et omni philosophiae munere decoratos. Ergo a Julio Caesare et M. Antonio Coss. orbis terrarum metiri coepit, id est a consulatu suprascripto usque ad consulatum Augusti III. et Crassi, annis XXI. mensibus V. diebus IX. (a) Zenodoxo omnis oriens dimensus est, sicut inferius demonstratur. A consulatu item Julii Caesaris et M. Antonii usque in consulatum Augusti X., annis XXIX. mensibus VIII. diebus X. a Theodoto septentrionalis pars dimensa (est), ut evidenter ostenditur. A consulatu similiter Julii Caesaris usque in consulatum Saturni(ni) et Cinnae a Polyclito meridiana pars dimensa est, annis XXXII. mense I. diebus X., sicut definita monstratur. Ac sic omnis orbis terrae intra annos XXXII. a dimensoribus peragratus est et de omni ejus continentia perlatum est ad senatum. Wie sehr auch der Text von den Abschreibern entstellt sein mag, so viel erhellt einerseits, daß so detaillirte Angaben nicht aus der

Lust [1] gegriffen sein können, und andrerseits, daß das mühsame Geschäft der Reichsvermessung bereits von Cäsar angeordnet und nach längerm Zwischenraume noch einige Zeit vor 750 u. c. von Augustus beendet wurde. Eine solche Reichsvermessung war die beste Vorbereitung auf den Reichscensus und ist schwerlich ohne alle Beziehung auf denselben zu denken. Der Jurist v. Savigny, dem man schwerlich die genaueste Sachkenntniß wird absprechen wollen, sagt darüber in einer Abhandlung über die römische Steuerverfassung, in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. VI. S. 350.: „Gleich am Anfange der Kaiserregierung scheint das Bestreben auf Einführung einer gleichen Steuerverfassung in den Provinzen gegangen zu sein, indem man die Grundsteuer allgemein machen und dagegen die veränderlichen Steuern aufheben wollte. Darauf deuten die Nachrichten von großen Katastrirungen unter August, welche nur für die Grundsteuer-Bedürfniß sein konnten."

Endlich hatte Augustus, um mit Sueton zu reden, ein rationarium oder breviarium totius imperii angelegt, dessen Inhalt Tacitus Annal. 1, 11. (vgl. Sueton. Aug. 28. 101. Dio 53, 30. 56, 33.) dahin angiebt: Opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Wie viel Augustus auf dies Verzeichniß gegeben habe, erhellt noch aus dem unmittelbar folgenden Zusatze: Quae cuncta sua manu perscripserat Augustus, und aus der Anordnung in seinem Testamente, dasselbe öffentlich im Senat zu

1) Vgl. Huschke a. a. O. S. 7 ff. und die gediegene Abhandlung des Philologen Ritschl: die Vermessung des römischen Reichs unter Augustus, die Weltkarte des Agrippa und die Cosmographie des sogenannten Äthicus (Julius Honorius), in dem Rhein. Museum f. Philologie, herausg. von F. G. Welcker und F. Ritschl. Neue Folge. Erster Jahrg. S. 481 — 523. Letztere enthält namentlich mehrere neue Aufschlüsse über die Cosmographie des Äthicus und die aus derselben oben mitgetheilte Stelle, von dieser auch eine wichtige handschriftliche Mittheilung aus Vaticanus 3864. In einem Nachtrage ebendas. Zweiter Jahrg. S. 157. ist ein Abdruck unserer Stelle nach der Rehdigerschen Handschrift hinzugefügt.

verlesen. Die übersichtliche Zusammenstellung sämmtlicher Kräfte und Einkünfte des Reichs mußte, wenn nicht der Plan derselben schon daraus hervorgegangen ist, den Gedanken ihrer gleichmäßigen Benutzung und Erhebung sehr nahe legen, namentlich da Augustus schon lange, schon vor dem Jahre 731 u. c. s. Sueton. Aug. 28. Dio 53, 30., ein solches breviarium besaß; und je mehr ihm die Genauigkeit des Verzeichnisses am Herzen lag, desto weniger konnte er sich auf Angaben von fremden, dabei interessirten Personen verlassen wollen, sondern mußte zu durchgreifenden Maaßregeln, freilich innerhalb der Schranken besonnener Mäßigung, seine Zuflucht nehmen. Übrigens ist wohl zu merken, daß in jenem Verzeichniß auch die socii und regna ihre Rubriken hatten.

Nach allen diesen äußern und innern, directen oder indirecten Zeichen und Zeugnissen wird der umsichtige Forscher schwerlich anstehen dürfen, das von Lucas erwähnte Augusteische Edict über einen allgemeinen Reichscensus als ein vollkommen verbürgtes historisches Factum anzuerkennen. Auch die Zeit, in welche Lucas den Erlaß jenes Edicts setzt, kurz vor 750 u. c., giebt sich sofort als ein durchaus wahrscheinliches historisches Datum. Augustus stand nämlich damals in der vollen Blüthe seiner Herrschaft. Zugleich befand sich fast das ganze Reich in tiefem Frieden. Deßhalb erging, unter Augustus schon zum dritten Male, im Jahre 743 der Befehl, den Janus zu schließen, der aber, durch Unruhen in Dacien verhindert (Dio 54, 36.), erst im Jahre 752 ausgeführt wurde. Welch eine günstigere [1]) Zeit zu umfassenden Werken des Friedens und einer innern festen Organisation des großen römischen Reichs läßt sich denken als eben diese? Mehrere großartige Werke des Augustus aus jener Zeit hat Huschke S. 34 ff. zusammengestellt.

Dieser Gelehrte hat indeß S. 37 ff. das Dasein und die Vollziehung eines allgemeinen Reichscensus noch in einem umfassendern Sinne, als er von uns nach dem Texte des Lucas

1) Vor der Zeit des Augustus war der Janustempel überhaupt nur zweimal geschlossen, Augustus allein konnte ihn dreimal schließen Sueton. Aug. 22. und dazu Casaubonus.

und im Zusammenhange mit den sonst bekannten Verhältnissen des damaligen römischen Reichs behauptet ist, nachzuweisen versucht. Indem wir auf seine Ansicht näher eingehen, bevorworten wir, daß, selbst wenn sie richtig sein sollte, wenigstens unsere chronologischen Resultate dadurch nicht getroffen werden würden.

Huschke geht davon aus, daß der Reichscensus unter Augustus die Provincialen mit Einschluß der römischen Bürger umfaßt habe, womit dann die Behauptung einer gewissen Gleichzeitigkeit dieser beiden Arten des Census ganz natürlich zusammenhängt. Allein die Existenz eines Reichscensus in diesem Sinne erscheint mir, namentlich in jener frühern Zeit, von vorn herein höchst unwahrscheinlich. Der Census der Bürger war eine wesentlich römische Institution, welche auf die Rechte und Pflichten der Bürger als solcher gegründet war und welche, indem sie zugleich mit dem Lustrum schloß, einen bestimmten religiösen Charakter annahm. Der Census der Provincialen hatte dagegen von allem diesem Nichts und bestand wesentlich darin, über solche verhängt zu werden, welche keine römische Bürger waren. Dieser durchgreifende Unterschied hätte nur dadurch verwischt werden können, daß alle Provincialen ebenfalls zu römischen Bürgern erklärt wären: eine Maaßregel, welche freilich Mäcenas nach Dio 52, 19., indeß nicht ohne Beschränkungen [1]), in Vorschlag gebracht haben soll, die aber von Augustus als unpraktisch verworfen wurde. Der Census der Provincialen hatte ferner vorzugsweise den Zweck, ihre Steuerquote zu bestimmen; dagegen waren die römischen Bürger schon seit einiger Zeit [2]) steuerfrei. Wie gering ist da das Band, welches den Census der Bürger mit dem Census in den Provinzen hätte einen können? wozu die gefährliche Identificirung zweier damals noch so sehr von einander abweichender Institute? Daß der Unterschied der beiden Censusformen aber auch noch in späterer Zeit selbst in ihrer Bezeichnung sich erhalten hat, ist bereits oben S. 77. bemerkt.

---

1) Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου αὖθις ἀκριβέστερον σκεψόμεθα, ἃ χρὴ πρᾶξαι, ἵνα μὴ καὶ πάντα ἀθρόα αὐτοῖς (τοῖς ἀρχομένοις) χαρισώμεθα.

2) Puchta, Cursus der Institutionen. Bd. 1. S. 384. 85.

Wenn übrigens der Census unter Augustus nicht mehr ganz so wie in den Tagen der alten Republik gehalten wurde, so kann daraus schwerlich mit Fug und Recht auf eine Abschwächung desselben zu einem allgemeinen Reichscensus geschlossen werden. Denn theils hatte diese Veränderung schon vor der Zeit des Augustus begonnen, theils finden sich analoge Erscheinungen in den übrigen Institutionen der Republik, deren Dasein mit der Besorgniß der Machthaber zusammenhing, sie möchten mit den alten Formen zur Unzeit auch den alten Geist [1]) heraufbeschwören. Prüfen wir nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen diejenigen Stellen, welche Huschke als seine Ansicht beweisend ansieht. Sie finden sich theils bei Dio, theils im Monumentum Ancyranum, einer kurzen Selbstbiographie des August [2]), welche nach seinem Testamente auf ehernen Säulen eingehauen und vor seinem Mausoleum aufgestellt werden sollte. Sueton. Aug. 101.

Aus Dio deutet Huschke von einem Reichscensus zuerst den Census vom Jahre 743 u. c., welcher 54, 35. mit den Worten beschrieben wird: *Ἐν ᾧ δ᾽ οὖν ἐκεῖνα ἐγίγνετο, Αὔγουστος ἀπογραφάς τε ἐποιήσατο, πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ, καθάπερ τις ἰδιώτης, ἀπογραψάμενος, καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο.* Nachdem er die Übersetzung des Reimarus etiam facultatibus suis, velut si privatus quispiam esset, descriptis mit Recht als ungenau verworfen hat, giebt er S. 40 ff. selber folgende Erklärung: „Augustus veranstaltete einen Census, dessen Gegenstand das ganze ihm unterworfene Reich war, als verhielte er sich dazu wie eine Art von Privatmann, d. h. als wäre er darüber so Herr, wie ein Privatmann über sein Privatvermögen." Wenn diese Erklärung richtig ist, so wäre hier allerdings von einem Reichscensus, und zwar in dem

---

1) Vgl. die Ermahnung des Mäcenas an Augustus bei Dio 52, 20.: *μὴ μέντοι καὶ τὰς δυνάμεις σφων τὰς ἀρχαίας τηρήσῃς, ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ αὖθις γένηται.*

2) Den Chishullschen Text sammt den animadversiones von Casaubonus findet man in Sueton. Opp. ed. Wolfius. tom. II. p. 369 sqq. abgedruckt. Leider ist dieses wichtige Denkmal in sehr schadhafter Gestalt auf uns gekommen.

Sinne von Huschke, die Rede; denn daß zugleich römische Bürger censirt wurden, dürfte mit Sicherheit aus dem Zusatze *καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο* et senatum legit hervorgehen. Indeß von der Richtigkeit derselben habe ich mich nicht überzeugen können. Denn 1. wird in diesem Zusammenhange [1]) Jeder *τὰ ὑπάρχοντά οἱ* vgl. Dio 59, 14. 72, 12. von dem Vermögen des Augustus, welches aber nicht äqual ist dem Reichsvermögen, deuten; die Ansicht von Huschke hätte etwa *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀπογραψάμενος* oder ähnlich ausgedrückt werden müssen. Und 2. verhielt sich Augustus zu dem Reichsvermögen, d. i. hier, zu dem Vermögen sämmtlicher Bewohner Italiens und der Provinzen, nicht so wie ein Privatmann zu seinem Privatvermögen. Vielmehr fielen damals selbst die öffentlichen Einkünfte des Reichs noch in zwei verschiedene Cassen, die Einkünfte aus den dem Augustus übergebenen Provinzen in seine Privatcasse oder den Fiscus, und die aus den übrigen Theilen des Reichs in die Casse des Volks oder das Ärar, wie aus Dio und dem Monum. Ancyr. hinreichend bekannt ist. Selbst die S. 39. Note 108. von Huschke aus dem später lebenden Philosophen Seneca citirten Stellen de benefic. 7, 4 u. 6. beweisen nach meiner Ansicht nur das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen, indem sie das Eigenthumsrecht des Kaisers nach der Auffassung, welche Huschke postulirt, nur im weitern oder staatsrechtlichen Sinne behaupten. — Dagegen scheint mir die natürlichste Auslegung der Stelle: Augustus veranstaltete einen Census, indem er all sein Eigenthum, als wäre er ein Privatmann, censiren ließ, durchaus nichts Anstößiges zu haben. Der Nach-

---

1) Gesetzt, daß man von dem sämmtlichen Eigenthum aller Bewohner des römischen Reichs mit Bezug auf Augustus hätte sagen können: *ὑπάρχει αὐτῷ*, so würde doch schwerlich Jemand, wenn er verständlich reden wollte, jenes Prädicat zum Subjecte machend *τὰ ὑπάρχοντά οἱ* schlechthin haben sagen dürfen, um das Eigenthum des Augustus in dem angedeuteten Umfange zu bezeichnen. Und Dio hätte die vermeintlich neue Art jenes Census, nämlich eben, daß es ein Reichscensus war, an der ersten Stelle, an welcher er von ihm handelt, so undeutlich bezeichnen sollen! —

druck liegt auf dem Begriffe Privatmann. Dio will hervorheben, daß Augustus in seiner Stellung als αὐτοκράτωρ dem Census[1]) nicht unterworfen gewesen sei, daß er aber dennoch, der alten Sitte nachgebend, sich habe censiren lassen. Solche Bemerkungen, durch welche das vorsichtige Benehmen des Augustus und der allmälige Übergang Roms aus einer Republik mit freien Institutionen in den spätern Kaiserstaat geschildert werden, sind ganz in seiner[2]) Art. Dann erwähnt Dio aber nur einen Census der römischen Bürger, und für unsere Frage ist allein das beachtenswerth, daß Augustus in denselben Mittheilungen aus seinem brevarium totius imperii gemacht haben wird, welches ja auch die seinem Regimente unmittelbar unterworfenen Provinzen betraf. — Die zweite Stelle des Dio 55, 13., welche Huschke gebraucht, handelt über einen von ihm allein erwähnten Census des J. 757 u. c. Nachdem der Geschichtschreiber eine Recension des Senats berichtet hat, welche Augustus durch Andere vornehmen ließ, fährt er fort: *αὐτὸς δὲ ἀπογραφὰς τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων καὶ μὴ ἐλάττω πέντε μυριάδων* (200000 Sestertien) *οὐσίαν κεκτημένων ἐποιήσατο· τοὺς γὰρ ἀσθενεστέρους τούς τε ἔξω τῆς Ἰταλίας οἰκοῦντας οὐκ ἠνάγκασεν ἀπογράψασθαι, δείσας, μὴ νεωτερίσωσί τι ταραχθέντες· καὶ ὅπως γε μὴ δόξειεν ὡς τιμητὴς αὐτὸ ποιεῖν, δι' ὅπερ εἶπον πρότερον, ἀνθύπατον ἐξουσίαν πρός τε τὸ τέλος τῶν ἀπογραφῶν καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθαρσίου ποίησιν προσέθετο.* Huschke argumentirt nun so: A. a. O. würden die Bewohner Italiens den Bewohnern außerhalb Italiens d. i. den Provincialen ge-

---

1) Die persönliche Freiheit des Augustus vom Census möchte am besten aus der Stelle bei Dio 53, 28. hervorgehen: *ἵν', ὥσπερ εἴρηταί μοι, καὶ αὐτοτελὴς ὄντως καὶ αὐτοκράτωρ καὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν νόμων, πάντα τε, ὅσα βούλοιτο, ποιοίη καὶ πάντ', ὅσα ἂν μὴ βούλοιτο, μὴ πράττῃ.* Vgl. Dio 53, 18.

2) Vgl. z. B. Dio 53, 1., wo er den Austritt des Augustus aus seinem sechsten Consulat beschreibt: *καὶ διάρξας*, sagt er hier, *τὸν ὅρκον κατὰ τὰ πάτρια ἐπήγαγε· καὶ εἰ μὲν καὶ αὖθις ταῦτα ἐποίησεν, οὐκ οἶδα.*

gegenübergestellt. Da nun Dio noch besonders motivire, warum die Provincialen nicht gleichzeitig mit den römischen Bürgern censirt wären, so müsse der Reichscensus (in seinem Sinne) wenigstens vor dem Jahre 757 u. c. bereits die Regel gewesen sein u. s. w. Die Zulässigkeit dieser Beweisführung beruht unstreitig auf der Voraussetzung, daß οἱ ἔξω τῆς Ἰταλίας οἰκοῦντες die Provincialen bezeichne. Aber diese Voraussetzung dürfte mehr als precär sein. Die Provincialen nennt Dio nämlich sonst regelmäßig οἱ ὑπήκοοι, und wenn er die Bundesgenossen hätte mit einschließen wollen, so würde er οἵ τε ὑπήκοοι καὶ οἱ σύμμαχοι gesagt haben. Und wie konnte Dio gerade die Angehörigkeit zum Census durch die Bezugnahme auf den Wohnort (οἰκοῦντες) der zu Censirenden ausdrücken, da der römische Census, worüber Huschke Seite 116 ff. selber eine gelehrte Nachweisung gegeben hat, nicht nach den Wohnörtern, sondern nach dem forum originis abgehalten wurde. Endlich liegt es dem Leser, da Dio kurz vorher von der Recension des Senats gesprochen hatte, unmittelbar nahe, sofort an die Abhaltung eines Census von römischen Bürgern zu denken. Der Geschichtschreiber will berichten, daß Augustus von den röm. Bürgern damals nur diejenigen, welche in Italien wohnten und 200000 Sestertien Vermögen besaßen, nicht aber die, welche weniger Vermögen hatten und sich außerhalb [1]) Italiens aufhielten, habe censiren lassen. Doch selbst vorausgesetzt, aber nicht zugegeben, daß οἱ ἔξω τ. Ἰταλ. οἰκοῦντες bei Dio nach Sinn und Zusammenhang die Provincialen bedeuten können: so steht auf der andern Seite wiederum fest, daß es auch in dem von uns angegebenen Sinne erklärt werden kann. Und diese Erklärung wäre selbst unter jener Voraussetzung so lange vorzuziehen, als nicht auf anderm

---

1) Daß die römischen Bürger, welche außerhalb Italiens wohnten, sich nicht zum Census in Italien stellten, war gegen die Regel des römischen Census, wie Huschke S. 117. mit folgenden Beweisstellen belegt: Vellej. 2, 15. . . ut cives Romanos ad censendum ex provinciis in Italiam revocaverint. Vgl. Cic. Verr. act. 1, 18. Liv. 43, 14. Das absentes censeri, ut ad censum nemini necessum sit venire, rügte P. Scipio als einen Mißbrauch Gell. 5, 19.

Wege die Geschichtlichkeit eines Reichscensus im Sinne von Huschke erwiesen wäre; sonst würde man ja zufolge einer petitio principii das zu Beweisende bereits als bewiesen voraussetzen. Huschke legt freilich noch ein ganz besonderes Gewicht darauf, daß Augustus jenen Census nach Dio als ἀνθύπατος gehalten habe, denn in dieser Würde sei die enge Beziehung desselben zu den Provincialen angedeutet. Gewiß, wenn das Proconsulat eines Augustus nur noch die Bedeutung gehabt hätte, wie in den frühern Zeiten der Republik. Allein daß dem nicht so war, erhellt namentlich aus Dio 53, 32. und wird natürlich auch von Huschke bereitwillig zugestanden vgl. S. 21 und 27. Augustus, welcher, um allen Anstoß bei den römischen Bürgern zu vermeiden, die ihnen verhaßten Namen eines dictator und rex nie in Anspruch nahm, ließ sich unter dem bescheidenen Namen eines proconsul perpetuus fast alle Machtvollkommenheit zutheilen. Das Anerbieten, welches ihm nach Dio 54, 2. im Jahre 732 gemacht wurde, Censor auf Lebenszeit zu werden, hatte er gewiß aus demselben Grunde ausgeschlagen, aber, während Andere zu Censoren gewählt waren, hatte er dennoch Vieles von dem, was zu deren Befugnissen gehörte, wie Dio [1]) ausdrücklich bezeugt, in seiner Stellung als νομοθέτης und αὐτοκράτωρ vgl. Dio 53, 28. ausgeführt. Wenn also Dio an unserer Stelle sagt, daß Augustus den Schein vermeiden wollte, als habe er den Census als τιμητής vorgenommen, und daß er deßhalb die ἀνθύπατος ἐξουσία hinzugefügt habe, was ist daran auffallend? Unter welchem Namen hätte er es eher thun sollen als unter dem proconsularischen? Muß doch Huschke S. 27. Anmk. 78. [2]) selber einräu-

---

1) Dio sagt 54, 2.: Καὶ τότε δὴ ὁ Αὔγουστος, καίπερ ἐκείνων αἱρεθέντων, πολλὰ τῶν ἐς αὐτοὺς ἀνηκόντων ἔπραξε. Nachdem er dann die censorischen Handlungen des Augustus berichtet hat, fährt er 54, 3. fort: Καὶ ἐν μὲν τούτοις τό τε τοῦ νομοθέτου καὶ τὸ τοῦ αὐτοκράτορος καὶ σχῆμα καὶ ὄνομα ἐπεδείκνυτο. Der Schluß der Anmk. 70. S. 25. von Huschke streitet gegen die ausdrücklichen Texteswörte unsers Geschichtschreibers.

2) Wichtig für unsere Frage ist die hier aus Dio 53, 17. citirte Stelle: ἀνθύπατοι ἀεὶ, ὁσάκις ἂν ἔξω τοῦ πωμηρίου ὦσιν, ὀνομάζονται;

men, daß Augustus auch die römischen Bürger in seiner Eigenschaft als Proconsul censiren konnte.

Wir kommen jetzt zum Ancyranischen Monument. Einsehend, daß eine Bestätigung aus diesem Monument der von ihm vorgetragenen Ansicht, weil sie dann von Augustus selber gebilligt sein würde, den größten Vorschub leisten müßte, hat Huschke hier allen seinen Scharfsinn aufgeboten, um sie in demselben wieder zu finden. Zu diesem Zwecke sind hie und da auch nicht wenig kühne Conjecturen gemacht, um die leider ziemlich zahlreichen schadhaften Stellen in einem entsprechenden Sinne auszufüllen. Die Hauptstelle des Monuments, in welcher Augustus die von ihm gehaltenen Census beschreibt, findet sich tabula II a laeva. Wir geben den Chishullschen Text, indem wir die Ergänzungen desselben in Cursivschrift abdrucken lassen.

PATRITIORUM. NUMERUM. AUXI. CONSUL. QUIN
TUM. IUSSU. POPULI. ET. SENATUS. SENA
TUM. TER. LEGI. ET. IN. CONSULATU. SEXTO. CEN
SUM. POPULI. CONLEGA. M. AGRIPPA. EGI
LUSTRUM. POST. ANNUM. ALTERUM. ET. QUADRA
GENSIMUM. FECI. QUO. LUSTRO. CIVI
UM. ROMANORUM. CENSA. SUNT. CAPITA. QUA
DRAGIENS. CENTUM. MILLIA. ET
SEXAGINTA. TRIA. MILLIA. *Alteru*M. CONSULARI.
CUM. IMPERIO. LUSTRUM
*censumque* SOLUS. FECI. CENSORIN*o et* ASINIO. COS.
QUO. LUSTRO. CENSA. SUNT
CIVIUM. ROMANORUM. *capita* QUADRAGIENS. CEN
TUM. MILLIA. ET. DUCEN
TA. TRIGINTA. TRIA. M*illia* T*ertiu*M. CONSULARI.
CUM. IMPERIO. LUSTRUM.

---

denn es erhellt aus derselben, daß der nächste Titel der Cäsaren (es heißt ἀεὶ ὀνομάζονται), sobald sie sich außerhalb des Pomörium befanden, Proconsul war. Der Census ward aber auf dem außerhalb des Pomörium gelegenen Marsfelde abgehalten.

CONLEGA. TIB. CA*esare feci* SEX. POMPEIO. ET. SEX.
APPULEIO. COS.
QUO LUSTRO ET*iam censa sunt* ROMANORUM. CAPI
TUM. QUADRAGIENS.
CENTUM. MI*llia tr*IGINTA. ET. SEPTEM. MILLIA.

Die hier erwähnten drei Census fallen zufolge der hinzugefügten Consulate in die Jahre 726. 746. und 767. Den ersten und dritten hielt Augustus mit einem Collegen, den mittelsten allein. Es sind dieselben Census gemeint, von welchen Sueton in seinem Aug. 27. sagt: Recepit et morum legumque regimen aeque perpetuum: quo jure, quamquam sine censurae honore, censum tamen populi ter egit: primum ac tertium cum collega, medium solus. Allerdings unterschied sich der erste Census in seiner Form von den beiden letzten. In Bezug auf jenen ist von einem census populi und einem lustrum die Rede, in Bezug auf diese beiden ausdrücklich nur von einem lustrum, denn die Ergänzung des Chishullschen Textes Z. 6. censumque [1]) ist unstreitig irrig. Ferner censirt Augustus nur die beiden letzten Male consulari cum imperio d. i., wie Huschke S. 25. u. 26. gut nachweis't, vgl. die oben S. 87. aus Dio citirte Stelle, als Proconsul. Aber als Gegenstand beider Census werden nur die römischen Bürger [2]) erwähnt, und auch Sueton spricht damit

---

1) Man sagt weder censum facere, noch konnte der census nach dem lustrum erwähnt werden. Ist die dafür von Huschke an die Stelle gesetzte Ergänzung primus et richtig, so würde Augustus von sich aussagen, daß er zuerst und bis zur Abfassung seiner Denkschrift allein als Proconsul (primus et solus) die römischen Bürger censirt habe.

2) Zur Begründung seiner Hypothese legt Huschke noch ein großes Gewicht auf etiam Z. 10., dessen Lesung allerdings sicher zu sein scheint. Er erklärt es dann: In diesem Lustrum wurden (außer den übrigen Reichsangehörigen) auch 4037000 römische Bürger censirt. Allein theils hätte etiam dann richtiger erst vor Romanorum capitum gesetzt werden müssen, theils wäre dann grade der Census von 746, wegen des dort mangelnden etiam, als kein allgemeiner Reichscensus bestimmt worden. Nach meiner Ansicht bezeichnet etiam, daß

übereinstimmend a. a. O. nur von einem census populi. Wie viel dagegen aus der Bezeichnung des Augustus als Proconsul zu schließen sei, ist bereits S. 89. erörtert worden. Diese Stelle des Ancyranischen Monuments beweis't also grade im Gegentheil, daß es unter Augustus keinen Reichscensus gegeben habe, welcher gleichmäßig oder gleichzeitig römische Bürger und Provincialen in sich befaßte. Denn zufolge jenes Monuments ist bei keinem der drei Census, welche Augustus über römische Bürger hielt, die geringste Spur da, daß er als integrirender Theil eines allgemeinen, die Provincialen zugleich in sich befassenden Reichscensus behandelt worden sei. — Die zweite Stelle, welche aus dem Ancyr. Monument angezogen wird, steht tabula II a dextra, und lautet, so weit sie hierher gehört, Z. 9 und 10. nach Chishull:

OMNIUM. PROVINCIARUM. . . . . . . . . . . . . . . . .
QUIBUS.' FINITIMAE. FUERUNT.
GENTES. QUAE. N*ondum subjectae erant Pop. Roman*O.
FINES. AUXI.

Huschke schreibt dafür: Omnium. provinciarum. [censum egi [1]), et earum] quibus. finitimae. fuerunt gentes. quae. [nondum parebant populo Roman] o. fines. auxi. Also grade die entscheidenden Worte censum egi oder census accepi mußten restituirt werden. Indeß ist die Nothwendigkeit dieser Ergänzung mit vielem Geschick plausibel gemacht. Aber wenn sie richtig sein sollte, würde die Anordnung eines allgemeinen Provincialcensus unter Augustus behauptet sein, was eben unsere Ansicht ist, die wir bereits auf anderm Wege zu begründen [2]) versucht haben.

---

in jenem Lustrum (außer andern, verwandten Dingen) auch die Zählung der römischen Bürger vorgenommen sei.

1) Den andern Vorschlag: census accepi würde ich aus dem in der Note S. 53. bei Huschke angeführten Grunde vorziehen.

2) In einem Nachtrage zum Ancyr. Monument tabula III. a dextra Z. 29—41., wie es scheint, von fremder Hand, kommt am Schlusse noch zwei Mal das Wort census vor, aber in einer so schadhaften Umgebung, daß eine sichere Entzifferung der Stelle unmöglich scheint

Wir haben die extreme Bedeutung eines Reichscensus unter Augustus, wie sie von Huschke behauptet ist, hier ausführlicher zu widerlegen versucht, weil sie einerseits an ihm einen sehr gelehrten und scharfsinnigen Vertheidiger gefunden hat, und weil andrerseits die endlich erlangte Einsicht, daß jene unhaltbar sei, auch der wahren, die Geschichtlichkeit des evangelischen Berichts schon genügend verbürgenden Ansicht den Eingang erschweren könnte. Veranlaßt wurde indeß jene Behauptung von Huschke auch wohl durch die von ihm recipirte, irrige Annahme, daß Jesus im Jahre 747 u. c. geboren sei. Denn dann mußte auch der Luc. 2, 2. erwähnte Census unter Herodes in diesem Jahre abgehalten sein, und es schien sich somit fast eine Gleichzeitigkeit dieses Provincialcensus mit dem von Augustus 746 gehaltnen Census der römischen Bürger zu ergeben.

Zweitens hat man gegen die Geschichtlichkeit des Berichts bei Lucas das Bedenken erhoben, daß, wenn um die Geburt Jesu auch bereits das Princip des Reichscensus bestanden habe, dasselbe dennoch in Judäa nicht schon in der Zeit, da es noch seine eigenen Fürsten hatte, sondern erst mit seiner Verwandlung in eine römische Provinz im Jahre 759, habe in Anwendung gebracht werden können. Dieser Einwurf kommt im Grunde darauf hinaus, daß das Land eines rex socius — denn ein solcher war Herodes d. Gr. — weniger leicht als die Provinzen dem römischen Reichscensus einverleibt werden konnte. Aber daß dies unmöglich gewesen sei, ist damit lange noch nicht bewiesen. Nur das können wir im Zusammenhange unserer Ansicht von dem Reichscensus, welche eine weise Berücksichtigung der provinciellen und nationellen Eigenthümlichkeiten sogar gebietet, zugeben, daß in den Reichen der Bundesgenossen anfangs eine mildere und je nach den Umständen sogar eine sehr milde Form des Census wird beobachtet sein. Namentlich wird das bei jenem palästinensischen Census unter Herodes, welcher über das ganze, zum

---

und wahrscheinlich aus diesem Grunde auch von Huschke nicht versucht ist.

Aufruhr sehr geneigte Volk der Juden gebot, angenommen werden dürfen. Die den dortigen Verhältnissen möglichst angepaßte censorische Formel war etwa von Rom aus gegeben, und die Vollziehung derselben ward so viel als möglich nur von Herodes und seinen Beamten besorgt. Die Unwahrscheinlichkeit eines solchen römisch jüdischen Census unter Herodes kann aber aus dessen Charakter als socius schwerlich mit Grund abgeleitet werden. Sehen wir nämlich auf die Stellung der socii im Allgemeinen, so war dieselbe damals im Grunde mehr der politischen Form als dem Wesen nach von der der Provinzen verschieden, vgl. Huschke S. 100 ff., ja der letztgenannte Gelehrte führt aus Tacit. Annal. 6, 41.[1] ein durchaus analoges Beispiel von den Cliten an, welche, obwohl einem eigenen Fürsten unterthan, dennoch dem römischen Census unterworfen wurden. Sehen wir aber speciell auf das Verhältniß des Herodes zu Rom, so war dasselbe ebenfalls der Art, daß die Möglichkeit eines Census in seinem Reiche kaum einem Bedenken unterliegen kann. Schon Pompejus, als er Jerusalem mit Waffengewalt einnahm, hatte den Juden nach Josephus Ant. 14, 4. 4. einen bestimmten Tribut auferlegt. Von der Größe desselben wissen wir Nichts. Etwas Näheres erfahren wir aus der Zeit von Julius Cäsar, von dem uns zwei auch die Abgaben des jüdischen Volks betreffende Decrete bei Josephus Ant. 14, 10. 5 u. 6. aufbewahrt sind. In dem letzten heißt es: *Γάϊος Καῖσαρ, αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον ἔστησεν, κατ' ἐνιαυτὸν ὅπως τελῶσιν ὑπὲρ τῆς τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως, Ἰόππης ὑπεξαιρουμένης, χωρὶς τοῦ ἑβδόμου ἔτους, ὃν ἐνιαυτὸν Σαββατικὸν προσαγορεύουσιν, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ἀπὸ τῶν δένδρων καρπὸν λαμβάνουσι μήτε σπείρουσι· καὶ ἵνα ἐν Σιδῶνι τῷ δευτέρῳ ἔτει τὸν φόρον ἀποδιδῶσι, τὸ τέταρτον τῶν σπειρομένων· πρὸς τούτοις ἔτι καὶ Ὑρκανῷ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ τὰς δεκάτας τελῶσιν, ἃς ἐτέλουν καὶ τοῖς*

1) Per idem tempus Clitarum natio, Cappadoci Archelao subjecta, quia nostrum in modum deferre census, pati tributa adigebatur, in juga Tauri montis abscessit. Vgl. Huschke S. 102 ff.

προγόνοις αὐτῶν. Diese Stelle ist gewöhnlich und auch von Huschke S. 110. mißverstanden. Es ist in ihr klärlich von einer doppelten Steuer die Rede, welche das jüdische Volk den Römern entrichten sollte. Denn einmal sollen sie jährlich (κατ᾽ ἐνιαυτόν) zahlen, mit Ausnahme des 7ten oder Sabbatjahrs, und dann sollen sie wieder im zweiten [1]) Jahre (τῷ δευτέρῳ ἔτει) zahlen, d. i. im zweiten Jahre des bei den Juden üblichen siebenjährigen oder Sabbatcyclus, welcher mit dem Sabbatjahre schloß. Daß die zweite Steuer Grundsteuer war, erhellt daraus, daß sie in dem vierten [2]) Theil des Gesäeten bestand. Folglich wird unter der ersten, deren Summe nicht genauer angegeben ist und die vielleicht willkürlich war, wohl die Kopfsteuer verstanden werden müssen. Ferner im Jahre 715 u. c. ernannte Antonius nach Appian de bell. civil. 5, 75. den Herodes auch zum Könige von Idumäa und Samarien ἐπὶ φόροις τεταγμένοις, das soll wohl heißen, unter der Bedingung, hier dieselben oder ähnliche [3]) Steuern einzuführen, wie sie über Judäa schon seit Julius Cäsar verordnet waren. Daß von den Juden eine sehr hohe Kopfsteuer zu erlegen war, welche, je öfter sie sich empörten, desto drückender wurde, ist endlich noch von Appian Syr. 50. [4]) gesagt. Namentlich zur Regulirung dieser Kopf-

1) Dasselbe Jahr heißt im ersten Decrete Cäsars ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς μισθώσεως ἔτει „in dem zweiten Jahre der Verpachtung." Denn die Verpachtung begann unmittelbar nach dem 7ten oder Sabbatjahre, während in diesem der Acker brach liegen mußte. Vgl. K. Kranold De anno Hebraeorum jubilaeo p. 80 sqq.

2) Huschke u. A. nehmen an, daß die Juden jährlich den 4ten Theil des Gesäeten abzugeben hatten. Abgesehen davon, daß eine solche Grundsteuer sehr bedeutend gewesen wäre, so sagt der Text auch ausdrücklich, daß es nur im zweiten Jahre geschehen solle. Das würde auf die 6 Jahre, in welchen überhaupt Steuer bezahlt wurde, repartirt $1/_{24}$ des Gesäeten betragen. Außerdem hatten die Juden aber noch den Zehnten an Hyrkan zu entrichten.

3) Es war zur Zeit des syrischen Statthalters Saturnin selbst ein kaiserlicher διοικήτης, mit Namen Fabatus, in Palästina Joseph. de bell. Jud. 1, 29. 3. Ant. 17, 3. 2.

4) Καὶ διὰ ταῦτ᾽ ἐστὶν Ἰουδαίοις ἅπασιν ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας.

steuer [1]) war es rathsam, einen Census abzuhalten. Wie wenig aber die eigenthümliche Stellung des Herodes den römischen Kaiser bei Fassung eines solchen Entschlusses hindern mochte, leuchtet ein, wenn wir dessen Lage uns noch genauer vergegenwärtigen. Der tributpflichtige König Herodes hatte seine königliche Würde schon aus den Händen Roms empfangen, und zwar unter dem Widerstreben der Juden, bei welchen er als Fremdling auf dem Throne Davids niemals populär werden konnte, vielmehr durch seine vielen, von Mißtrauen und Grausamkeit zeugenden Gewaltstreiche, namentlich gegen das Ende seines Lebens, immer verhaßter werden mußte. Schon durch dieses unselige Verhältniß zu seinen eigenen Unterthanen ward er gezwungen, sich desto entschiedener in die Arme Roms zu werfen. Hiezu kam, daß er nach dem Sturz des Antonius mit dem ganzen Orient, welcher diesem angehangen hatte, nach dem Recht des Kriegs in die Hände des Siegers gefallen war. Von Seiten des Augustus war es nur Gnade, wenn er ihm auch nachher eine scheinbare Selbstständigkeit ließ. Es darf uns daher nicht verwundern, daß Herodes in allen wichtigen Dingen nach Rom berichten und dort die Entscheidung holen muß. Ohne Rom durfte er weder Krieg [2]) anfangen, noch Frieden schließen, nicht Familien- oder Thronstreitigkeiten schlichten, und von Rom mußte endlich auch sein letzter Wille über die Thronfolge bestätigt werden. Gegen das Lebensende des hochbetagten Herodes, vielleicht seit der Zeit des Ant. 16, 9. 3. erwähnten Briefes, scheint Augustus sein beaufsichtigendes Regiment über Palästina noch geschärft zu haben. Vielleicht tauchte schon damals der Gedanke in ihm auf,

1) Der Ausdruck κῆνσος Matth. 22, 17. 19. Parall. scheint mit Kopfsteuer fast identisch zu sein, denn es ist hier von einer Münze, worin der Census bezahlt wurde, die Rede. Die Grundsteuer ward aber gewiß noch, wie in den Zeiten Cäsars, in Naturalien entrichtet. Der enge Zusammenhang zwischen Census und Kopfsteuer ist aber auch sonst bekannt.

2) Bei Verletzung dieser Bedingung schrieb der Kaiser nach Joseph. Ant. 16, 9. 8. an Herodes die strengen Worte: ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.

ob er nicht schon bei dem Absterben des alten Herodes Judäa zur römischen Provinz machen solle. Wenigstens ließ er trotz des Widerstrebens mehrerer Juden sich ebensowohl wie Herodes den Huldigungseid leisten Ant. 17, 2. 4. Auch der Antrag, welchen eine jüdische Gesandtschaft nach dem Tode des Herodes in Rom dem Augustus vortrug, Palästina zu einem Bestandtheil der römischen Provinz Syrien zu machen, dürfte, wie Tholuck [1]) scharfsinnig vermuthet, ein Beweis dafür sein, daß das jüdische Volk durch die vorhergehenden Ereignisse mit einem solchen Gedanken bereits vertraut war.

Nehmen wir dies Alles zusammen: auf der einen Seite das Bedürfniß eines jüdischen Census behuf einer bessern und zweckmäßigern Steuererhebung, und auf der andern die erwähnte Abhängigkeit der Bundesgenossen überhaupt und des Herodes insbesondere, und die Spuren, welche sich von einem bewußten, schärfern Eingreifen des Augustus in die jüdischen Angelegenheiten, namentlich in der letzten, grade für unsere Frage wichtigen Lebensperiode jenes Fürsten, zeigen; erinnern wir uns ferner, daß Augustus damals bereits das Edict hatte ausgehen lassen, die ganze *οἰκουμένη* zu censiren, unter welcher Benennung das Reich des Herodes als rex socius einbegriffen war, und daß das breviarium des Augustus, wie ausdrücklich gemeldet wird, vgl. S. 83., auch die Kräfte und Leistungen der socii betraf; bedenken wir endlich, daß auch der Orient der speciellen Obhut und Fürsorge des Augustus übergeben war: so dürfen wir an der ausdrücklichen Aussage des Evangelisten Lucas, eines sonst achtungswerthen und fast gleichzeitigen Schriftstellers, schwerlich länger Anstoß nehmen und müssen den von ihm erwähnten palästinensischen Census unter Herodes als geschichtliche Thatsache anerkennen. Selbst die Kritik, welche die Entstehung der evangelischen Erzählungen so gern aus einem alttest. Messiasideal ableitet, weiß auf ihrem Gebiet mit diesem Census Nichts anzufangen, und um doch Etwas zu sagen, meint Strauß dies Mal, der Census sei erdacht, um Christus, gemäß der alt-

1) Vgl. die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 1. Ausg. S. 193.

testamentischen Weissagung, in Bethlehem geboren werden zu lassen. Aber warum bedurfte es dazu eines Census? Und gesetzt der Census wäre dazu nöthig gewesen, so soll ja wieder nach demselben Kritiker, was später untersucht werden wird, mit dem Rechte jenes Census grade auch die Angabe nicht stimmen, daß Joseph und Maria zufolge desselben nach ihrem Stammorte Bethlehem wandern. Der Census ist erdacht, um den Joseph nach seinem Stammorte Bethlehem zu bringen, und daß Joseph zufolge des Census nach seinem Stammorte geht, ist wider die Regel des Census. Da haben wir ja wohl zwei sich gegenseitig ausschließende Behauptungen, wenn wir nicht annehmen wollen, daß Lucas oder sein Gewährsmann den Census nicht ohne allen Grund erwähnten. Dann aber wäre von dem Mythiker wieder die Nothwendigkeit des Census nicht motivirt.

Wir wollen jetzt noch näher auf den Einwurf eingehen, den man aus Josephus gegen die Geschichtlichkeit dieses Herodischen Census erhoben hat, weil die muthmaßliche Lösung desselben grade umgekehrt dessen Geschichtlichkeit auf merkwürdige Weise zu bestätigen und überdies noch speciellere chronologische Aufschlüsse als die bereits gewonnenen zu gewähren scheint. Man findet es nicht auffallend [1]), daß der Census des Herodes von Profanscribenten nicht ausdrücklich erwähnt werde, aber das glaubt man ohne Zweifel mit weit scheinbarerm Rechte als auffallend bezeichnen zu können, daß Josephus, der jüdische Geschichtschreiber, zwar den Census des Quirinus erwähne, aber nicht so den Census unter Herodes: was um so anstößiger sei, als die Geschichte des Quirinischen Census wahrscheinlich mache, daß die Juden auch zu Herodes Zeit eine von Rom ausgegangene Schätzung nicht mit völligem [2]) Gleichmuthe würden ertragen haben. Indeß läßt

1) Vgl. Huschke S. 14., wo derselbe eine Menge einzelner Census anführt, an deren Geschichtlichkeit Niemand zweifelt, obwohl sie uns nur durch Münzen und Inschriften bekannt geworden sind.

2) Die Abneigung der Juden gegen eine Zählung des Volks, selbst wenn sie von einheimischen Fürsten ausging, war schon in den Schriften des A. B. begründet. So hatte die behuf des Kriegsdien-

sich ein großer Unterschied zwischen dem Census des Quirinus und dem des Herodes nicht verkennen. Freilich waren beide in letzter Instanz vom Kaiser Augustus ausgegangen. Aber, abgesehen von seiner muthmaßlich mildern Form, ward jener von dem römischen Beamten Quirinus unmittelbar vollzogen, dieser von dem einheimischen Könige Herodes. Jener stand im Zusammenhange mit der Unterwerfung Judäas unter die unmittelbare römische Herrschaft: dieser schien, willig übernommen, die relative Selbstständigkeit Judäas und die Fortdauer der Herrschaft der Herode vielmehr zu garantiren. War mithin die politische Bedeutsamkeit beider Schatzungen für Judäa ohne Zweifel sehr verschieden, so konnte Josephus die bedeutsamere unter Quirinus recht wohl erwähnen, ohne deßhalb der minder bedeutenden des Herodes ebenfalls gedenken zu müssen. Hiezu kommt, daß der kluge Josephus diejenigen Vorstellungen und Begebenheiten, deren Erwähnung den dauernden Gehorsam seiner Volksgenossen bei den römischen Machthabern irgend hätte verdächtigen können, möglichst zu übergehen sucht. Daraus erklärt sich z. B. seine fragmen-

---

stes vorzunehmende Zählung der streitbaren jüdischen Männer von 20 Jahren und darüber, von denen jedoch der priesterliche Stamm der Leviten ausgenommen war 4 Mos. 1, 2 ff. 26, 1 ff., nach 2 Mos. 30, 12—16. die sogenannte Tempelsteuer zur Folge, durch welche Jehova gesühnt und die Plagen vom Lande gewehrt werden sollten. Der König David, als er es sich auf der Höhe seines Glücks beifallen ließ, eine eigene durchgreifende Zählung zu veranstalten, wurde vom Propheten Gad seines Unrechts überführt und er und sein Volk mit Pestilenz gestraft 2 Sam. 24, 1 ff. Wie sehr mußte jene Abneigung der Juden gegen die Zählung und Schatzung aber gesteigert werden, wenn selbige von heidnischen Herrschern ausging und also zugleich das Gepräge verhaßter Fremdherrschaft an sich trug. So wird in der Geschichte der jüngsten großen Bedrängnisse, welche das Reich Juda zu den Zeiten der Makkabäer von Antiochus Epiphanes zu erleiden hatte, auch des ἄρχων φορολογίας gedacht, der gleich im Anfang derselben in die jüdischen Städte abgeordnet ward 1 Makk. 1, 29. Dann erinnere ich noch an den bekannten Sprachgebrauch in den Evangelien, wornach Zöllner und Sünder im Glauben der jüdischen Nation fast identische Begriffe geworden waren.

tarische Darstellung der messianischen Erwartungen und ihrer mannichfaltigen Wirkungen in dem jüdischen Volksleben: wie ich an einem andern [1]) Orte nachzuweisen Gelegenheit gefunden habe. Ganz in dieselbe Kategorie gehörte aber auch die Schilderung der Ansicht vieler Juden über das römische Censuswesen und der Unruhen, welche durch diese bereits öfter hervorgerufen waren und also auch für die Zukunft hervorgerufen werden konnten. Hat den Josephus doch augenscheinlich nur die Scheu vor römischem Argwohn vermocht, sich in der Weise und in der Kürze über Judas, den Galiläer, und dessen Partei auszusprechen, wie dies Ant. 18, 1. 6. geschehen ist. Zufolge dieses Charakters unsers Geschichtschreibers werden wir also keine ausdrückliche Erwähnung des herodischen Census und der in Folge desselben vorgefallenen Excesse, falls solche, wie allerdings wahrscheinlich, wirklich vorkamen, bei demselben erwarten, sondern mehr eine versteckte Anspielung darauf, die aber dem mit seiner Weise vertrauten Leser kaum wird entgehen können. Schon mehrere Gelehrte, von *Wernsdorff* und *Keppler* an bis auf *Huschke*, haben nun in dem Befehle, dem Kaiser so gut wie Herodes den Huldigungseid zu leisten, welcher zur Zeit des syrischen Statthalters Saturninus an die Juden erging, und der Weigerung von 6000 Pharisäern, diesem Befehle Folge zu leisten, Ant. 17, 2. 4., eine solche Andeutung vermuthet. Allein die *Nothwendigkeit* des Zusammenhangs zwischen Huldigungseid und Census in den abhängigen Theilen des römischen Reichs ist nichts weniger als erwiesen, und von einem neben jener Weigerung hergehenden Aufruhre und wirklichen Excessen ist a. a. O. gar nicht die Rede. Wir werden die Abnahme jenes Huldigungseides vielmehr als kluge Vorbereitung tiefer greifender und drohenderer Maaßnahmen wie die eines Census ansehen müssen. Und wirklich erzählt Josephus, daß unter den jüdischen Eiferern für der Väter Gesetz und Sitte kurze Zeit vor dem Tode des Herodes eine weitverzweigte Empörung ausgebrochen sei, die

1) Vgl. Zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des A. und N. T. S. 133 ff. und besonders S. 143 ff.

wir uns recht wohl als Folge des verhaßten Census denken können Ant. 17, 6. 2—4. Als Anstifter jener Empörung wird *Ματθίας Μαργαλώθου* Ant. 17, 6. 4. genannt, neben ihm *Ἰούδας ὁ Σαριφαίου* Ant. 17, 6. 2. Während Herodes von einer furchtbaren Krankheit geplagt war, begannen sie ihre Landsleute wider denselben aufzuwiegeln, indem sie von den Unglücksfällen, welche den König betroffen hatten, namentlich diese Krankheit [1]) für göttliche Strafe seiner Verletzung des Gesetzes erklärten. Josephus fügt dann mysteriös hinzu: *ἦν γὰρ τῷ Ἡρώδῃ τινὰ πραγματευθέντα παρὰ τὸν νόμον, ἃ δὴ ἐπεκάλουν οἱ περὶ τὸν Ἰούδαν καὶ Ματθίαν.* Von den etlichen ungesetzlichen Dingen nennt er im Folgenden indeß ausdrücklich nur die Errichtung eines goldnen Adlers oberhalb der großen Pforte des Tempels. Als sich nun, schon vor dem Ableben des Herodes, das Gerücht seines Todes verbreitete, stürzen die Aufrührer aller Furcht ledig in Schaaren zum Tempel, um zuerst den römischen Adler, das verhaßte Symbol der römischen Macht am heiligen Ort, zu vertilgen. Doch während sie das Bild mit Äxten herabhauen, gewahren sie zu spät die Unwahrheit jenes Gerüchts. Der Tempelvoigt des Königs rückt schon mit seiner Mannschaft heran; die Überraschten werden leicht zerstreut und etwa 40 gefangen, unter ihnen die Anführer selbst, Matthias und Judas. Der Proceß wird ihnen gemacht, und es ergiebt sich, daß namentlich [2]) der

---

1) So war schon David von einer Krankheit als Strafe für die von ihm gehaltene Volkszählung heimgesucht, vgl. S. 98. Not. 2.

2) Auch die übrigen angesehenen Juden, welche Herodes nach Jericho berief, um dort Gericht zu halten (Josephus nennt sie Ant. 17, 6. 3. *οἱ ἐν τέλει*, unter denen vorzugsweise wohl die Sanhedristen zu verstehen sind), waren der Sache des Matthias nicht abgeneigt. Denn unser Geschichtschreiber bemerkt §. 4. im Anfang, daß sie nur aus Furcht vor der Grausamkeit des Herodes ihre Beistimmung zu dem Schritte der Empörer verheimlicht hätten. Wenn Josephus ferner erzählt, daß die Rädelsführer auch beim Volke als dessen Lehrer und als Ausleger des Gesetzes sehr beliebt waren Ant. 17, 6. 2 u. 3., daß ihre Partei vgl. Ant. 17, 9 sqq. selbst nach ihrem Tode nicht ruhte, sondern durch denselben noch mehr erbittert, nachdem

damalige Hohepriester Matthias, welcher, wie Josephus an einem besonders auffallenden Beispiele darzuthun nicht verabsäumt, der väterlichen Sitte treu anhing, in den Aufruhr mit verwickelt war. Letzterer wird entsetzt und an seine Stelle Joazar, des Boethus Sohn, zum Hohenpriester gewählt: dieser wohl deßwegen, weil er dem römischen Regiment ergeben war und vielleicht schon beim damaligen Census die Juden zur Ruhe und Nachgiebigkeit ermahnt hatte; wenigstens drangen die Anhänger des Rebellen Matthias bei Archelaus sofort auf seine Entsetzung Ant. 17, 9. 1., und daß er ein Fürsprecher des Census unter Quirinus gewesen sei, wird Ant. 18, 1. 1. ausdrücklich berichtet. Den Anstifter des Aufruhrs, Matthias, und mehrere von seinen Genossen ließ Herodes dagegen lebendig verbrennen Ant. 17, 6. 4. Übrigens scheint es mir auch sehr bemerkenswerth, daß unter den Beschwerden, welche die Juden dem Archelaus nach dem Tode seines Vaters vortragen, die obenan steht [1]), welche sich auf eine Erleichterung der jährlichen Steuern bezieht. Denn da unter letztern kraft Ant. 14, 10. 6. vgl. S. 95. wenn nicht allein, so doch vorzugsweise die Kopfsteuer zu verstehen sein wird, welche

---

ihr gefürchtetster Widersacher, der alte Herodes, nun wirklich gestorben war, immer entschiedener hervorgetreten sei und durch Gunst der Umstände viel Blutvergießen und einen höchst gefährlichen Kampf nicht nur für die Herode, sondern auch für die Römer veranlaßt habe, ferner daß die damaligen römischen Oberbeamten Syriens, der Statthalter Quintilius Varus und der Quästor (ἐπίτροπος) Sabinus, sofort zur Hülfe eilten und jenen Aufstand als Widersetzlichkeit gegen Rom behandelten; oder wenn Nikolaus zur Vertheidigung des Archelaus ausdrücklich bemerkt, daß die Juden nur scheinbar gegen jenen feindliche Dinge gethan hätten, in Wahrheit aber gegen den Kaiser wären Ant. 17, 9. 6.: so sieht man leicht, wie sehr Josephus die Wahrheit der Sache vertuscht, wenn er Ant. 17, 6. 2 u. 3. sogar zu verstehen giebt, daß der Tempelvoigt die Zerstörung des römischen Adlers zu wichtig genommen habe, und daß diese bloß deßwegen unternommen sei, weil die Aufstellung des Adlers, oder, wie Josephus hier naiv sagt, die Weihung gewisser Thiere (ἀναθέσεις τινῶν ζώων) vom Gesetze verboten wäre.

1) Jos. Ant. 17, 8. 4. οἱ μὲν εἰσφοράς, ἃς ἐνιαυσίους φέρουσιν, ἐπικουφίζειν βοῇ χρώμενοι.

in der That alle Jahre an die Römer zu entrichten war, so scheint jene Beschwerde auf einen Census, welcher kurz vorher zur Erhöhung dieser Kopfsteuer gehalten wurde, hinzudeuten.

Eine weitere Bestätigung der hier über den Aufruhr des Matthias vorgetragenen Ansicht ergiebt sich mir endlich durch Vergleichung von Apstg. 5, 36. Rabbi Gamaliel erwähnt hier in seiner Rede vor dem versammelten Sanhedrin eines Theudas, welcher zu seiner Zeit zwar einigen Anhang gewonnen habe, dessen Partei aber bei seinem Tode zu Grunde gegangen sei. Mehrere Interpreten haben diesen Theudas [1], indem sie Josephus über ihn befragten, mit dem Ant. 20, 5. 1. erwähnten Pseudopropheten, Namens Theudas, identificirt, welcher unter dem Landpfleger Cusp. Fadus am Jordan auftrat und von einer römischen Reuterschaar unversehens überfallen mit vielen seiner Anhänger getödtet wurde. Dann wird dem Lucas ein doppelter chronologischer Verstoß zugetraut: er soll erstens nicht gewußt haben, daß dieser Theudas nach Judas dem Galiläer, und zweitens nicht, daß er selbst noch mehrere Jahre nach der Rede Gamaliels aufgetreten sei; und zwar lediglich deßhalb, weil Josephus früher keinen Theudas nenne, auf den die Stelle in der Apostelgeschichte bezogen werden könnte.

Es ist dies ein so hartes Urtheil über die Geschichtskenntniß des Lucas, daß sich zunächst die Annahme von Olshausen, Tholuck u. A. zu empfehlen scheint, Josephus möge jenen ältern Theudas übergangen haben. Indeß, da derselbe mit einem Judas, dem Galiläer, zusammengestellt werden konnte, so wird er kein unbekannter Mann gewesen sein, und so stellt sich wenigstens die Wahrscheinlichkeit heraus, daß Josephus ihn dennoch erwähnt haben dürfte. Den Versuch freilich, welchen Sonntag [2] gemacht hat, unsern Theudas in dem Ant. 17, 10. 6. erwähnten Simon wiederzufinden, halte ich für mißlungen. Dagegen zweifle ich nicht, daß er mit jenem Matthias, welcher, ein berühmter Lehrer des Gesetzes, in den

1) Vgl. Winer bibl. Realwört. u. d. Art. Theudas.
2) Studien u. Kritiken 1837. 3 Hft. S. 622 ff.

letzten Tagen des Herodes den römischen Adler am Tempel niederhauen ließ, identisch sei. Denn alle bei Lucas angegebenen Merkmale passen auf diesen Matthias, selbst der Name; denn מַתְּיָה ist ja nur der hebräische Ausdruck für Θεόδοτος = Θευδᾶς [1]), und der Wechsel der hebräischen mit der griechischen Namensform ist eben so leicht zu erklären, wie wenn im N. T. Πέτρος für Κηφᾶς steht und umgekehrt. Wenn Theudas übrigens nach Lucas vorgegeben haben soll, er sei etwas Besonderes (εἶναί τινα ἑαυτόν): so liegt darin noch gar nicht, daß er sich für den Messias ausgegeben habe. Wahrscheinlich wollte er aber sein Volk, ähnlich wie die Makkabäer, vom Drucke der Fremdherrschaft und ausländischer, heidnischer Sitten und Institutionen befreien. Und merkwürdig ist, daß solche Befreiungen, wohl nach dem Vorbilde von Mose und Aaron (vgl. schon Serubabel und Josua), gewöhnlich von Zweien auszugehen pflegten, von denen der eine als Handelnder an die Spitze trat und der andere besonders durch seinen Rath nützlich wurde: zu den Zeiten der Makkabäer von Judas, der wegen seiner Tapferkeit den Beinamen Μακκαβαῖος erhielt, und seinem Bruder Simon, welcher, wie der sterbende Matthias sagt, seinem Volke ein Vater sein werde (1 Makk. 2, 65. 66. 3, 1.); zu den Zeiten des Quirinus von Judas, dem Galiläer, und seinem Gefährten Zadok, dem Pharisäer; ja selbst noch Barkochba zu den Zeiten Hadrians hatte seinen Rabbi Akiba. In ähnlichem Verhältnisse muß nach Josephus aber auch Ἰούδας Σαριφαίου zu unserm Matthias gestanden haben. — Wenn nun, wie ich mit gutem Grunde glaube annehmen zu dürfen, Theudas mit jenem Matthias identisch sein sollte, so scheint mir in der Stelle der Apostelgeschichte zweierlei nicht ohne Gewicht für unsere Frage zu sein, erstens, daß der Aufruhr unter Theudas mit dem unter Judas, dem Galiläer, welcher zur Zeit eines Census auftrat, zusammengestellt ist, und zweitens, daß Gamaliel hier den Census des Quirinus schlechthin die ἀπογραφή nennt,

1) Winer unter Theudas setzt Θευδᾶς = Θεόδωρος, was für unsern Fall auf eins herauskommt.

letztere mithin, falls schon eine andere früher Statt hatte, in Bezug auf diese als die bekannteste [1]) und verhaßteste auszeichnet.

Das zweite Bedenken, welches gegen den Bericht des Evangelisten von einem Census in dem abhängigen Königreiche des Herodes gerichtet ist, möchte daher nicht nur als in sich unbegründet dargethan, sondern auch durch den aus andern Geschichtsquellen gegebenen positiven Nachweis von der Existenz eines solchen Census vollkommen gehoben sein.

Wenn man es drittens anstößig gefunden hat, daß Joseph und Maria nicht in ihrem Wohnorte Nazareth, sondern in ihrem Stammorte Bethlehem censirt seien, während die zu Censirenden sich nach dem Censusrechte der römischen Bürger in den Wohnorten und Bezirkstädten hätten stellen müssen: so hat Huschke S. 116—120. gezeigt, daß nach römischem Rechte der Einzelne sich vielmehr da censiren lassen mußte, wo er sein forum originis hatte, und dieses brauchte mit seinem Wohnort und der Bezirkshauptstadt natürlich keineswegs identisch zu sein, vgl. oben S. 88. Indeß muß ich bezweifeln, daß mit dieser archäologischen Correction dem Texte des Lucas bereits Genüge geleistet ist. Denn Lucas läßt 2, 4. Joseph nach Bethlehem, der Stadt Davids reisen, nicht, weil hier sein forum originis, sondern weil er aus dem Geschlechte Davids war (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυΐδ* [2])).

---

1) So sagen wir: zur Zeit der französischen Revolution, und meinen damit eine ganz bestimmte Periode der französischen Geschichte, obwohl die Franzosen mehr als jenes eine Mal revoltirt haben.

2) Die angezogenen Worte verrathen eine sehr genaue Kenntniß der jüdischen Stammesverfassung, über welche Winer u. d. W. Stämme zu vergleichen ist. *Πατριὰ* (das hebr. בֵּית אָבוֹת) *Δαυΐδ* ist der höhere Begriff im Verhältniß zu *οἶκος Δαυΐδ*, aber der niedere im Verhältniß zu אֶלֶף oder מִשְׁפָּחָה. Zu einem אֶלֶף wurden mehrere *πατριαί* gerechnet, d. i. alle die Familien, welche ihre Descendenz in männlicher Linie von diesem אֶלֶף darthun konnten. Mehrere מִשְׁפָּחוֹת oder אֲלָפִים endlich bildeten einen Stamm (שֵׁבֶט), und solcher Stämme gab es bekanntlich zwölf 4 Mos. 1, 2. 18. Jos. 7, 14. 1 Sam. 10, 19. 21. Daß Bethlehem aber der Sitz eines אֶלֶף war, erhellt aus Mich. 5, 1.

Oder sollte sich wirklich nachweisen lassen, daß alle Davididen, ja alle πατριαὶ Δαυΐδ ihr forum originis in Bethlehem hatten? Allein wir können die Prämisse dieses Einwurfs, daß der Ort des Census nach dem Censusrecht der römischen Bürger hätte bestimmt werden müssen, überhaupt nicht anerkennen. Denn einerseits haben wir gesehen, daß der Reichscensus, welchen Augustus decretirte, mit dem Census der römischen Bürger überhaupt in keinem innern Verhältniß stand, denn er war ein allgemeiner Provincialcensus: mit welchem Rechte könnte man daher die Einerleiheit ihrer Form erwarten? Ein von Rom aus angeordneter Census ist doch noch nicht äqual einem Census der römischen Bürger? Gesetzt aber, jener Reichscensus wäre wirklich ein unter Anwendung gewisser Modificationen erweiterter Census der römischen Bürger gewesen, so haben wir andrerseits die Geschichtlichkeit eines palästinensischen Census unter der Herrschaft des Königs Herodes ja nur unter der Voraussetzung zu begreifen und nachzuweisen vermocht, daß er in einer milden, sich an die jüdische Nationalität und Verfassung möglichst anschließenden Form müsse abgehalten sein. Also umgekehrt grade dann, wenn die wesentlich römische Form des Census bei Lucas behauptet wäre, würde uns ein Verdacht seiner Ungeschichtlichkeit entstehen müssen. Lucas oder sein Gewährsmann sind aber von diesem Herodischen Census wahrlich gut unterrichtet gewesen, da sie die Form, in der er abgehalten wurde, weder mit der allgemein bekannten des römischen Census noch mit der wenigstens unter den Juden sehr bekannten des Census unter Quirinus [1]) verwechselt haben. Wenn wir uns ferner den Gedanken genauer entwickeln, daß Augustus sich bei Anordnung eines Census im Reiche des Herodes möglichst an die jüdische Nationalität werde angeschlossen haben, so werden wir schon von vorn herein ver-

1) Hat Josephus Recht, so betraf dieser Census nur die Provinz Syrien und die frühere Herrschaft des Archelaus, welche damals zu Syrien geschlagen wurde. Mithin konnte derselbe schwerlich mit Rücksicht auf die Stammverwandtschaft der Juden abgehalten werden. Diese Änderung mag dann mit zu den Stücken gehören, die ihn um so verhaßter gemacht haben.

muthen, daß er wo möglich die aus dem grauen Alterthum überlieferte Stammeseintheilung derselben werde berücksichtigt haben, also denjenigen Factor der jüdischen Nationalität, dessen Berücksichtigung grade Lucas 2, 4. behauptet, und zwar mit einer solchen Sachkenntniß, vgl. S. 105. Not. 2., daß man an der Wahrheit seiner Aussage auch deßhalb nicht zweifeln kann. Aber nicht bloß politische Klugheit mußte dem Augustus diese Rücksicht gebieten, sondern auch die Natur[1] der Sache, zumal wenn jener Census, wie wahrscheinlich, nur ein census capitum[2], der vorzugsweise zu besserer Erhebung der Kopfsteuer verordnet wurde, sollte gewesen sein, vgl. S. 96. 102. Denn bei einer Zählung des jüdischen Volks, bei welcher die Stammeseintheilung desselben zu Grunde gelegt wurde, mußte die Controle durch die schon längst von den jüdischen Gewalthabern angelegten öffentlichen Geschlechtsregister[3] wesentlich erleichtert werden. Ein totaler Mißgriff wäre es dagegen, wenn man, um zu erklären, warum Joseph und Maria zum Census nach Bethlehem gewandert seien, sich auf eine Stelle in den Digesten[4] berufen wollte, welche aussagt, daß jeder seinen Acker in der Stadt, in deren Gebiet er gelegen sei, angeben solle. Denn einerseits wissen wir nicht einmal, daß Joseph oder Maria ein Grundeigenthum, und zwar in Bethlehem, besaßen, viel-

1) Schon der römische Census nahm auf die bestehenden Verwandtschaftsverhältnisse Rücksicht, namentlich in alter, aber auch in späterer Zeit, da der Einzelne sein nomen, praenomen, seinen patrem aut patronum, seine tribus und sein cognomen angeben sollte, s. Huschke S. 118.

2) Der Census des Quirinus war dagegen ein census bonorum, Josephus nennt ihn ἀποτίμησις τῶν οὐσιῶν.

3) Das sind die δέλτοι δημόσιαι, welche Josephus erwähnt, und aus denen er, wie er sagt, in seiner vita §. 1. sein eigenes Geschlechtsregister entlehnte. Dasselbe bezeichnet der Ausdruck ἡ δωδεκάφυλος im Protevang. Jacobi c. 1., vgl. dazu Thilo cod. apocryph. I. p. 166 sqq.

4) Digest. 50, 15. (de censibus) L. 4. §. 2. Is vero, qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est; agri enim tributum in eam civitatem debet levare, in cujus territorio possidetur.

mehr dürfte das Gegentheil wahrscheinlich sein; und andererseits läßt der Text des Lucas Joseph darum nach Bethlehem wandern, weil er aus Davidischem Geschlechte war.

Das vierte Bedenken erhebt sich gegen die Aussage des Evangelisten, daß Maria mit nach Bethlehem gereis't sein soll. Dies sei nach römischem Censusrechte weder nothwendig gewesen, noch sei es, wenn man ihre damalige Schwangerschaft berücksichtige, wahrscheinlich. Dieser Einwurf ist unter allen unstreitig der unbedeutendste. Was den zweiten Theil desselben betrifft, die wegen ihrer damaligen Umstände zu statuirende Unwahrscheinlichkeit ihrer Mitreise, so dürfte den Kritiker die Frage doch in einige Verlegenheit setzen, ob er die damaligen Empfindungen und Bedürfnisse der Maria denn so sicher wisse, um ein so kategorisches Urtheil aussprechen zu können. Abgesehen davon, daß Frauen in derartigen Zuständen auch abnormen Antrieben Folge leisten, so ist es wenigstens eben so wahrscheinlich, daß Maria, zumal in den gährungsvollen Zeiten eines Census, um ihrem natürlichen Beschützer Joseph nahe zu sein, nach Bethlehem mitreis'te, als daß sie zurück blieb. Wo Möglichkeiten der Art Etwas gelten, kann man die bezeugtesten Facta der Geschichte zur Unwahrheit stempeln. Was den andern Theil des Einwurfs betrifft, so ist es freilich wahr, daß bei einem Census der römischen Bürger sich die Frau nicht persönlich [1]) zu stellen hatte. Dies ist auch ganz in der Ordnung, da der römische Census zu den Rechten eines Staatsbürgers in der engsten Beziehung stand. Anders verhielt sich die Sache mit den von Rom aus verhängten Schatzungen der Peregrinen, bei denen es wesentlich auf gewisse Leistungen, welche mit den Rechten eines Staatsbürgers Nichts zu thun hatten, ankam. Hier hatten sich natürlich auch die Frauen wegen etwaiger Steuerleistungen persönlich [2]) zu stellen.

---

1) Auch die von Tholuck aus Dionys. Halic. 4, 15. citirte Stelle beweis't nur, daß Weiber und Kinder beim Census mit angegeben werden mußten, wie bereits von Winer u. d. Art. Schatzung und Huschke S. 121. hervorgehoben wird.

2) Vgl. Huschke S. 122 ff. und die dort gesammelten Beispiele.

Haben sich nun trotz der nur fragmentarisch auf uns gekommenen Nachrichten über das Censuswesen jener Zeit jene vier ersten Bedenken dergestalt beantworten lassen, daß kein Grund übrig bleibt, an der Glaubwürdigkeit des Lucas in seiner Relation über Beschaffenheit und Einrichtung des von ihm um die Geburt Jesu gesetzten Census zu zweifeln; so werden wir jetzt mit um so größerm Vertrauen zur Erörterung des fünften Bedenkens, welches die genauere chronologische Bestimmung im Texte des Lucas betrifft, übergehen dürfen. Man sagt, durch den Zusatz ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου Luc. 2, 2. habe der Evangelist den vermeintlichen Census unter Herodes mit dem des Quirinus, welcher mindestens 9 Jahre später im Jahre 759 u. c.[1]) veranstaltet sein müsse, verwechselt.

Allein wenn diese Anklage einigermaßen probabel sein soll, so müßte der historische, näher der chronologische Charakter der Schriften des Lucas auch im Allgemeinen, zumal er selber nach Luc. 1, 3. auf letztern seine besondere Aufmerksamkeit richten zu wollen verspricht, als ein solcher sich darstellen, bei welchem chronologische Irrthümer nichts Ungewöhnliches wären. Daß sein Evangelium nun im Allgemeinen eine höchst achtbare historische und chronologische Kenntniß verräth, glauben wir annehmen zu dürfen; die Beweise dafür sollen eben auch in diesem[2]) Werke gegeben werden. Aus diesem allgemeinen Zusammenhange heraus müssen wir dann von vorn herein wahrscheinlich finden, daß Lucas sich in diesem besondern Falle nicht so gröblich geirrt haben werde. Betrachten wir die Natur dieses Falls genauer, so ergeben sich weitere Instanzen für Lucas. Der Evangelist will sorgfältig (ἀκριβῶς) schreiben. Ist es nun denkbar, daß er nicht gewußt[3]) haben sollte,

---

Hiernach ist auch die von Kühnöl, Olshausen u. A. zu Luc. 2, 5. behauptete Nothwendigkeit der Conjectur zu beurtheilen, daß Maria eine Erbtochter gewesen sei.

1) Joseph. Ant. 17, 13. 5. 18, 1 u. 2.

2) Man vgl. die Charakteristik des Lucas in dieser Beziehung bei Tholuck Glaubwürdigk. der evang. Geschichte S. 161—177. S. 378 ff.

3) Daß Lucas die Verwandlung Judäas in eine römische Provinz nicht etwa als mit dem Tode Herodes d. Gr. zusammenfallend gedacht,

daß der berühmte und berüchtigte Census des Quirinus mit der Verwandlung Judäas in eine römische Provinz zusammengefallen sei, und derselbe mithin nicht in die letzten Tage Herodes d. Gr., in welche Zeit er die Geburt Jesu setzt, habe fallen können? Oder, wenn er es nicht wußte, hätte er es dann, bei nur einiger Gewissenhaftigkeit in seiner Geschichtschreibung, nirgends erfahren können? Noch mehr. Lucas selber erwähnt den Census des Quirinus Apstg. 5, 37., spricht von ihm wie von einer allbekannten Schatzung vgl. S. 105. und documentirt in mehrern Beziehungen eine genaue, mit den Nachrichten des Josephus vollkommen übereinstimmende Kenntniß desselben. Auf der andern Seite stellt er, wie wir gesehen haben, selbst das Detail des um die Geburt Jesu gehaltenen Census durchaus treu und richtig dar. Da ist doch wohl die Vermuthung fast zwingend, daß er auch in jener Zeitbestimmung die beiden Census, den unter Herodes und den des Quirinus, richtig werde unterschieden haben! Aus diesen Bemerkungen wird hervorgehen, daß jener auffallende chronologische Irrthum nur im äußersten Nothfalle zu statuiren, ja daß seine Annahme, nach einer bei allen alten Schriftstellern geltenden Regel, selbst weniger zulässig sei als eine Conjectur [1]), wenn diese nur einigermaaßen probabel sein sollte. Im Folgenden mögen die besten und gangbarsten [2]) Lösungsversuche angegeben werden, nachdem vor allen Dingen

mithin das ganze neunjährige Regiment seines Sohnes Archelaus übersehen hat, das läßt sich indirect aus seinem eignen Evangelium darthun, wenn wir die Luc. 3, 23. erwähnten 30 Jahre mit Luc. 3, 1. combiniren. Denn die Summe der Jahre vom Jahre 759 an, in welchem Judäa römische Provinz wurde, bis zum öffentlichen Auftritt Jesu würde, s. unten, 21 Jahre betragen, also grade um jene 9 Jahre zu kurz sein.

1) Zu denjenigen Conjecturen, welche hier nicht die mindeste Probabilität haben, rechne ich unter andern, wenn man den Namen Quirinus änderte oder gar den ganzen Vers für eine Glosse erklärte.

2) Vgl. die übersichtliche, kritische Darstellung der Exegese unserer Stelle bei Winer u. d. Art. Quirinus, welcher für seine Person die Geschichtlichkeit einer ἀπογραφ. unter Herodes zwar zugibt, aber die Notiz über Quirinus aus einem Gedächtnißfehler des Lucas ableitet.

die Handschriften inspicirt sind, um den richtigen Text an unserer Stelle festzustellen. Vielleicht, daß sich auf dem Grunde derselben nicht bloß eine einfachere Kritik jener Versuche, sondern auch eine neue Lösung ergiebt.

Der gewöhnliche Text (Elzevir.) von Luc. 2, 2. lautet: *Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* Sämmtliche Varianten beziehen sich, wenn wir von der verschiedenen Schreibung des Namens Quirinus absehen, entweder auf den Artikel *ἡ*, welcher bald gesetzt, bald ausgelassen wird, oder auf die Stellung von *πρώτη* und *ἀπογ. πρώτη*. Nach der größern Ausgabe des Neuen Testaments von Lachmann (Berol. 1842. tom. I.) hat die Handschrift A den Artikel *ἡ*, dagegen wird dieser von B D [1]) ausgelassen. Er selber liest: *αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου.* Nur das wollen wir hier betonen, daß schon in Folge diplomatischer Gründe die Weglassung des Artikels räthlich erscheint. Die innern Kriterien, welche gegen den Artikel sprechen, möchten folgende sein. Erstens läßt sich die Hinzufügung desselben von Seiten der Abschreiber oder Leser sehr leicht erklären, nicht aber seine Auslassung. Jene mißverstanden die ächt griechische Fügung *αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο* d. i. das [2]) ward (nicht: war, denn *γίγνεσθαι* ist nicht gleich *εἶναι*) eine *ἀπόγραφή* oder „in Folge deß kam eine *ἀπογ.* zu Stande," indem sie *αὕτη* eng mit *ἀπογ.* verbanden, und mußten nun natürlich den Artikel setzen. Zweitens würde *αὕτη ἡ ἀπογραφή* einen falschen Sinn geben, nicht nur, wenn wir die Thatsachen der sonst bekannten Geschichte berücksichtigen, sondern auch, wenn wir die Meinung des Evangelisten ins Auge fassen. *Αὕτη ἡ ἀπογ.* „dieser

1) Der Artikel fehlt auch in den cdd. Venon. 131., s. Nov. Testam. ed. Dav. Schulz. Berol. 1827.

2) *Αὕτη* weis't auf V. 1. zurück: „der Umstand, daß Augustus ein Ausschreiben erließ, das ganze Reich zu censiren, ward zu einer *ἀπογρ.*" Deutlich gedacht, würde also statt des Femin. *αὕτη* das Neutrum *τοῦτο* stehen müssen. Im Griechischen hat sich das Pronomen per attractionem nach dem Genus des darauf folgenden Prädicats gerichtet, Luc. 8, 11. 22, 53. vgl. Winer's Grammat. §. 63.

Census" würde nämlich durch sein nothwendig enges Verhältniß zu den Worten *πᾶσαν τὴν οἰκουμ. ἀπογράφεσθαι* V. 1. als allgemeiner Provincialcensus charakterisirt und mithin um die Geburt Jesu ein gleichzeitiger Census in allen Rom unterworfenen Reichen und Provinzen behauptet sein. Das aber streitet, wie wir gesehen haben, gegen alle Wahrscheinlichkeit und alle uns überlieferten Data der Geschichte. Aber es streitet auch gegen den Sinn des Evangelisten. Denn dieser beschreibt den Census um die Geburt Jesu einerseits schon V. 2. so, daß wir in ihm leicht einen particulären Census erkennen können, da er ihn ja zu der Zeit, in welcher ein Provincialchef, Quirinus, Syrien regierte, in eine bestimmte Beziehung setzt, vgl. S. 76 ff. Andererseits berechtigt uns ebenfalls die Darstellung im Folgenden, nur an einen über Palästina [1]) verhängten Census zu denken [2]). Übrigens ist auffallend, daß die Ausleger sich so wenig darum gekümmert haben, ob der Artikel zu lesen sei oder nicht, da Sinn und Construction des Verses ganz davon abhängen. — Über die Stellung des *πρώτη* wollen wir uns dagegen vorläufig nur merken, daß nach Lachmann A·Bb(!)c *ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο* [3]) haben, D *ἐγέν. ἀπογρ. πρώτη* und a (Verc.) prima facta est professio, und daß mithin der cod. Verc., welcher allein *πρώτη* vor *ἀπογ.* liest, schon deßhalb schwerlich die richtige Lesart bieten möchte.

---

1) Vgl. namentlich, was über die Worte *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ* V. 4. S. 105 ff. bemerkt ist.

2) Gersdorf Sprachcharakteristik des N. T. S. 213 ff. macht noch darauf aufmerksam, daß Lucas das Demonstrativ nachstellt, also nicht *αὕτη ἡ ἀπογραφή*, sondern *ἡ ἀπογ. αὕτη* sage. Dagegen vgl. man Bornemann Scholia in Lucam 9, 48. 18, 11. Doch hat Gersdorf erwiesen, daß Lucas in der Regel so verfährt. Auch hier ist er bei dieser Regel geblieben, wenn der Artikel gestrichen wird. Mit Unrecht will G. deßhalb *αὐτή* lesen.

3) Auch cod. C, welcher nach der neusten Collation von Tischendorf Codex Ephraemi Syri rescriptus sive fragmenta Novi Testam. e cod. Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi. Lips. 1843. 4. *αυτη η απογραφη πρωτη εγενετο ηγεμονευοντος της Συριας Κυρηνιου* liest.

Um die Zeitbestimmung ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου zu erklären, hat man[1]) wohl angenommen, daß Quirinus auch den Census unter Herodes geleitet, Judäa also zweimal censirt habe. Da er aber in den letzten Tagen des Herodes kein syrischer[2]) Statthalter war, so mußte man statuiren, daß er jenen frühern Census als außerordentlicher[3]) kaiserlicher Bevollmächtiger gehalten habe, etwa als einer der Zwanzigmänner, von denen Suidas berichtet. Hiermit brachte man dann die Notiz bei Tacitus Ann. 3, 48. in

---

1) Diese Ansicht, zu welcher sich auch Neander, in seinem Leben Jesu 3te Aufl. S. 25., und Hug, Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß (Freiburg. Zeitschr. f. Theologie 1 Bd. 2 Heft.) S. 50 ff., bekennen, ist am ausführlichsten und gelehrtesten von Sanclemente vertheidigt.

2) Namen und Jahre der syrischen Statthalter in der ganzen für unsere Untersuchung wichtigen Zeit bis zum Tode Herodes d. Gr. Nisan 750 u. c. wissen wir genau. In den Jahren 744—748 war Sentius Saturninus Statthalter von Syrien, und sein Nachfolger Quintilius Varus war es noch bei dem Tode von Herodes Nisan 750. Quirinus wurde es erst nach der Entfernung des Archelaus im Jahre 759 und blieb es bis 764. — Es mag noch bemerkt werden, daß Varus dem Saturnin spätestens im Sommer 748 folgte: denn wir haben eine antiochenische Münze von ihm mit seinem Bildnisse und der Jahrzahl XXV. Letztere bezieht sich auf die Aera actiaca, deren 26stes Jahr schon mit dem Herbste 748 begann. Vgl. Sanclemente l. c. III. c. 3. 4. p. 338—48. Ideler Hdb. Bd. 2. S. 394 ff.

3) Für den syrischen Statthalter zur Zeit der Geburt Jesu hält Sanclemente den Saturninus und beruft sich hierfür auf die Worte des Tertullian Advers. Marcion. 4, 19. Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent. Ihm sind mehrere von denen, welche die Geburt Jesu ins Jahr 747 u. c. setzen, gefolgt. Allein wie wenig dieses Beweismittel entscheiden darf, erhellt, wenn man einerseits erwägt, daß man bei jener Frage im Neuen Testamente ungleich bessere Hülfen hat als in der in sich zwiespältigen kirchlichen Tradition, da andere Kirchenväter andere Data geben, auf welche man sich mit demselben Rechte berufen könnte, und andrerseits, daß Tertullian mit sich selber nicht einig ist, da er Advers. Jud. 8. das Jahr 751 u. c. als Geburtsjahr Jesu angiebt.

Verbindung, nach welcher Quirinus ungefähr um diese Zeit mit mehrern außerordentlichen Missionen im Oriente beschäftigt war. Allein abgesehen davon, daß die censorische Bestimmung desselben reine Vermuthung bleibt, so scheint auch der evangelische Text sehr entschieden gegen diese Combination zu protestiren. Denn es würde der Ausdruck des Lucas ἡγεμ. τ. Συρ. Κυρ., da er eine unmittelbare Zeitbestimmung des Census unter Herodes sein soll, theils sehr zweideutig, also ungeschickt ausgewählt sein, weil er, das Mindeste gesagt, doch auch den Quirinus als syrischen Statthalter bezeichnen kann, in welcher Stellung er eben, aber erst später, einen sehr bekannten Census hielt. Theils kann jener Ausdruck schwerlich einen außerordentlichen[1]) kaiserlichen Commissär, sondern nur einen ordnungsmäßigen Chef der Provinz Syrien bezeichnen.

Wenn nun Quirinus V. 2. wirklich als syrischer Statthalter charakterisirt ist, so konnte man zweitens die chronologische Genauigkeit des Lucas durch die Annahme zu rechtfertigen meinen, daß auch der Evangelist unter seiner V. 2. erwähnten ἀπογ. nur den Census des Quirinus im Jahre 759 verstanden habe. Diese Ansicht ist namentlich von Paulus[2]) vertreten. Er will αὕτη V. 2. αὐτή ausgesprochen wissen, was allerdings keine eigentliche Correctur der in den Handschriften gebotenen Lesart zu nennen ist, da die ältesten derselben ohne Spiritus und Accente geschrieben sind, und übersetzt: „die erste Aufzeichnung selbst geschah, während Quirinus über Syrien Befehlshaber war." Besser Ebrard, der ihm sonst ganz folgt: „die

1) Jener Erklärung würde indeß Nichts im Wege stehen, wenn man mit Syr. hier. τῆς Συρίας striche. Denn dann würde Quirinus nur als Chef der ἀπογ. bezeichnet sein. So Rinck: die angefochtenen Erzählungen im Leben Jesu S. 12 ff.

2) Exeget. Hdb. I. 1. S. 174 ff. Ihm folgten mit geringen Modificationen Krabbe, Leben Jesu S. 83 ff. Mack, Bericht über des Hrn. Dr. Strauß kritische Bearbeitung des Lebens Jesu S. 84 ff. Ebrard a. a. O. S. 184 ff. Tholuck, Glaubwürdigkeit d. evang. Gesch. S. 184 ff. Krabbe, Mack und Tholuck halten dabei die Verwandlung von αὕτη in αὐτή nicht für nothwendig.

ἀπογ. selbst geschah — als erste — unter dem Proconsulat des Quirinus." Die Meinung ist die, daß dem ἐξῆλθεν δόγμα V. 1. das ἐγένετο V. 2. von Lucas gegenübergestellt werde, dem Ausgehen eines Edicts der ἀπογρ. das Geschehen der ἀπογ. selber. Letzteres sei in die Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinus gefallen. Allein wenn unter Herodes nur das Edict ausging, die ἀπογ. aber erst 9—10 Jahre später geschah, warum begaben sich dennoch Alle schon damals auf die Reise, um sich censiren zu lassen? Unmöglich können wir V. 3. mit Paulus erklären: Und doch reiseten alle; denn von diesem „doch" müßte im Zusammenhang seiner sonstigen Ansicht das grade Gegentheil erwartet werden. Aber nach jenen Gelehrten soll der Anfang jener ἀπογ. wirklich schon unter Herodes fallen, vollendet sei sie aber erst unter Quirinus. Allein dann blieb es zur Zeit des Herodes ja nicht bei dem bloßen Edict, und sollte zwischen V. 1 und 2. der postulirte Gegensatz bestehen, so müßte statt ἐγένετο ein Wort gesetzt sein, welches nicht das einfache Geschehen, sondern die Vollendung der ἀπογ. bezeichnete. Ferner wird V. 2. als Parenthese gefaßt, damit man καὶ ἐπορεύοντο V. 3. unmittelbar an V. 1. anschließen könne. Diese Construction ist noch erträglich, wenn man den Ausdruck πᾶσαν τὴν οἰκουμ. V. 1. mit Paulus auf Palästina beschränkt. Aber wenn Ebrard denselben ganz recht von dem orbis Romanus versteht und dennoch V. 2. als Parenthese in dem angeführten Sinne deutet, so muß er in demselben Augenblicke jenes Verständniß wieder aufgegeben haben, denn hier erklärt er die V. 1. erwähnte ἀπογ. ja von einer ἀπογ. Palästinas. Ein neuer Einwurf erhebt sich noch bei V. 3. gegen seine Auffassung. Denn wenn dieser Vers unmittelbar [1]) mit V. 1. verbunden wird, so würden unter πάντες sämmtliche Reichsbewohner gemeint sein. „Augustus befahl, das ganze Reich zu censiren, und Alle reis'ten, sich censiren zu lassen."

1) Schon aus dem oben angeführten Grunde muß die von Kühnöl, Olshausen u. A. vorgetragene Vermuthung, welche freilich auch gegen alle cdd. ist, daß der ganze V. 2. eine Glosse sei, verworfen werden.

Mithin würde ein gleichzeitiger Census in allen Theilen des Reichs um die Geburt Jesu behauptet sein, was gegen die Geschichte streitet. Der größte Theil dieser Irrthümer wäre indeß nicht entstanden, wenn man beachtet hätte, daß der Artikel ἡ V. 2. aus äußern und innern Gründen, vgl. S. 111., zu streichen ist. Denn dann hätte man V. 2. wohl nicht als Parenthese gefaßt, noch viel weniger würde man aber für das richtige αὕτη αὐτή geschrieben haben. Wollen wir nun mit dieser richtigen Lesart die Stelle des Lucas im Sinne der genannten Gelehrten erklären, so würde der Zusammenhang derselben folgender sein: „In den Tagen des Herodes erließ Augustus den Befehl, das ganze Reich zu censiren. So kam ein erster Census (in Palästina) zu Stande, als Quirinus Syrien regierte. Und es reisten alle (Palästinenser), sich censiren zu lassen, ein jeder in seine Stadt." Man müßte dann ebenfalls annehmen, daß der Census unter Herodes bereits angefangen war, aber durch dessen Tod [1]) unterbrochen erst von Quirinus beendet wurde; ferner, daß die Zeit des Census nach dem Jahre bestimmt sei, in welchem er beendet wurde: was freilich ganz nach dem Muster der Alten [2]) ist, an unserer Stelle aber wohl nicht ohne alle Härte sein möchte.

Sollte man auch durch diese Erklärung nicht befriedigt werden, so könnte man endlich — und dadurch wäre zugleich, wenn man den Namen Quirinus nicht ganz ausmerzen will, der Kreis sämmtlicher Möglichkeiten erschöpft — den Nachweis versuchen, daß Lucas selber den Census unter Herodes von dem des Quirinus V. 2. ausdrücklich unterschieden habe. Dies ist von allen Denen [3]) geschehen, welche πρώτη comparativisch (fast wie προτέρα) verstanden und den Genitiv ἡγεμονεύοντος Κυρίνου davon abhängig machten.

1) Diese Annahme paßt besonders gut zu unserer Zeitbestimmung jenes Census, zufolge welcher dieser ganz kurz vor dem Tode des Herodes abgehalten wurde.

2) Vgl. Huschke S. 12. Not. 22.

3) In älterer Zeit von Clericus, Perizonius, Usher, Petavius, Noris, Ernesti u. A., in der neusten von Tholuck und Huschke.

Daß der Superlativ, mit dem Genitiv verbunden, den Begriff des Comparativs einschließen kann, dürfte sowohl aus rationellen Gründen, wie nach dem Sprachgebrauch keinem Zweifel unterworfen sein. Huschke sagt nach dem Vorgange von Hermann ad Viger. p. 717., daß „dieser Gebrauch dann eintrete, wenn ausgedrückt werden solle, daß etwas zugleich in Beziehung auf ein Anderes mehr und an sich das Meiste sei." Mit Rücksicht auf ihre Entstehung wäre diese Redeweise vielleicht noch genauer so zu beschreiben, daß der Redende das im Superlativ ausgesprochene allgemeinste Urtheil durch den hinzugefügten Genitiv alsbald limitire. Beispiele derselben sind: Odyss. 11, 481 u. 482. *σεῖο δ' Ἀχιλλεῦ οὔτις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος, οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω* d. i. kein Mann war vorher ein glücklichster, nämlich glücklicher als du. Odyss. 5, 105. *ὀϊζυρώτατον ἄλλων*, miserrimum unum ante alios [1]. Herod. 3, 119. *ὅς καὶ ἀλλοτριώτατός τοι τῶν παίδων καὶ ἧσσον κεχαρισμένος τοῦ ἀνδρός ἐστι* „welcher nicht nur dir am fremdesten, nämlich fremder als die Kinder, (es ist von Jemand die Rede, der nicht zu den Kindern gehört), sondern auch weniger lieb als der Mann ist." Thukyd. 1, 1. *Ἐλπίσας τὸν πόλεμον μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων* [2]. Aristot. de sensu c. 4. *λεπτότατον γὰρ πάντων τῶν ὑγρῶν τὸ ὕδωρ ἐστὶ καὶ αὐτοῦ ἐλαίου*.

Huschke hat sich S. 83—85. der verdienstlichen Mühe unterzogen, speciell für unser *πρῶτος* eine Menge von Beispielen zu sammeln. Nur Schade, daß er die Fälle, in welchen es seine Superlativkraft beibehält, von den andern, in welchen es rein comparativisch [3] gleich *προτέρα* gebraucht

1) Zu den beiden Stellen aus der Odyssee vgl. G. W. Nitzsch, Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee, und die das. angeführten Beispiele.

2) Mehr Beispiele dieser Art aus Thukydides sind in der Ausgabe von Poppo zusammengestellt, Prolegom. 172 u. 173.

3) Diese Construction hängt mit der Grundbedeutung des Worts, welche von *πρό* sich ableitend schon an sich eine Comparation einschließt, zusammen.

wird, welcher Gebrauch sehr bekannt und auch von Passow in s. Wörterb. unter πρῶτος erwähnt ist, nicht gehörig geschieden hat. In die zweite Kategorie möchten auch die bekannten Stellen Joh. 1, 15. 30. (πρῶτός μου) 15, 18. (πρῶτον ὑμῶν) gehören. Ein sehr passendes Beispiel für den ersten Fall ist dagegen 2 Makk. 7, 41. ἐσχάτη τῶν υἱῶν ἡ μήτηρ ἐτελεύτησε. Jene Mutter starb am spätsten von Allen und später als die Söhne.

Nun hat man zwar schon lange gewußt, daß πρῶτος, zumal nach der zweiten Bedeutung, einen Genitiv regieren könne, allein die Zulässigkeit dieser Construction bei Lucas 2, 2. bezweifelte man, weil es dann den Genitiv eines Participialsatzes nach sich haben würde: man verlangte dafür die Verbindung mit dem Infinitiv τοῦ ἡγεμονεύειν [1]) oder ἢ ἡγεμονεύειν τὸν Κυρῖνον, oder doch den Artikel τοῦ vor ἡγεμονεύοντος, wodurch ἡγεμ. die Geltung eines Adjectivs zu Κυρίνου erhalten würde. Allein wenn feststeht, daß πρώτη im Sinne einer Comparation mit dem Genitiv verbunden werden kann, so scheint mir jeder rationelle Grund zu fehlen, warum dieser Genitiv nicht auch der Genitiv eines Participialsatzes sein könnte. Es ist im Grunde ja derselbe Fall, wie wenn z. B. ἀκούω deßhalb, weil es überhaupt den Genitiv regiert, auch mit dem Genitiv eines Participialsatzes verbunden wird. So sagt Homer [2]) Il. 24, 490. σέθεν ζώοντος ἀκούων „hörend, daß du lebst." Es lassen sich aber auch Beispiele dafür namhaft machen, daß der Genitiv eines Participialsatzes wirklich in dem behaupteten Sinne gesetzt wurde. Dahin gehört das schon von Tholuck, Huschke u. A. gebrauchte Beispiel der LXX Jerem. 29, 2.: ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου ἐξ Ἱερουσαλήμ = ὕστερον ἢ ἐξελθεῖν Ἰεχονίαν ἐξ Ἱερουσαλήμ. Ferner Sophok. Antig. 637 u. 638. ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἀξίως ἔσται γάμος μείζων φέρεσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου; was Hermann z. d. St. übersetzt:

---

1) So in der neusten Zeit Krabbe, Winer, Meyer, Olshausen u. A.

2) Mehrere Beispiele dieses Gebrauchs von ἀκούω sind angeführt von Matthiä, Ausführliche gr. Grammatik. II. §. 548.

Mihi nullum merito connubium potius erit, quod consequar, quam quod tibi probetur. Ähnlich möchte ich auch die beiden Stellen fassen Antig. 701—702. σοῦ πράσσοντος εὐτυχῶς . . . . οὐδὲν κτῆμα τιμιώτερον, und gleich darauf V. 703—704. τί γὰρ πατρὸς θάλλοντος . . . ἄγαλμα μεῖζον. Es leuchtet übrigens ein, daß der Natur der Sache nach der Participialsatz in allen Fällen, wo der Comparativ nicht, wie Jer. 29, 2., eine temporale Bedeutung hat, auch als Genitiv. absolutus gefaßt werden kann. Ich kann z. B. die erste aus der Antigone angeführte Stelle so erklären, daß ich σοῦ καλῶς ἡγ. „wenn du die Ehe billigst“ übersetze und dann zu μείζων den durch den Genitiv zu bezeichnenden Gegenstand der Vergleichung „als die von dir gebilligte Ehe“ ergänze. Es fragt sich nur, welche von den beiden Erklärungen sich durch ihre größere Leichtigkeit mehr empfiehlt. Und da mein' ich, kann die Entscheidung kaum zweifelhaft sein. Ein nicht zu beseitigendes Beispiel haben wir indeß jedenfalls an Jerem. 29, 2.

Im Vorhergehenden möchte erwiesen sein, daß die Syntax wenigstens keinen Protest einlegt, wenn wir den Genitiv ἡγεμ. Κυρ. Luc. 2, 2. von πρώτη abhängig denken. Nun kommt hinzu, daß der kritisch berichtigte Text diese Construction sogar begünstigt. Als wir S. 112. die Lesarten der cdd. nach Lachmann citirten, sahen wir, daß ἀπογραφὴ πρώτη bald vor bald nach [1]) ἐγένετο gesetzt wird. Wenn wir nun die Voranstellung von ἀπογρ. πρώτη für die richtige Lesart halten, so können wir Luc. 2, 2. allerdings auch erklären: In Folge davon kam eine erste ἀπογ. zu Stande im Verhältniß zur syr. Statthalterschaft des Quirinus, die ἀπογ. war eine erste im Verhältniß zu dieser Statthalterschaft. Aber die engere Verbindung des πρώτη mit dem Genitiv ἡγεμ. Κυρ. ist in der

1) Irrig rechnet Lachmann cod. b. (Veron.) zu denjenigen Handschriften, welche die Worte ἀπογ. πρώτη voranfstellen. Nach Blanchini, welcher, wie Praef. p. XII. angegeben wird, von Buttmann verglichen wurde, gehört jener cod. vielmehr mit D Cant. in eine Classe, wie bereits Schulz und andere Kritiker richtig angeben.

Wortstellung noch nicht unmittelbar angedeutet. Schon eher ist dies der Fall, wenn wir mit mehrern cdd. ἀπογ. πρώτη nach ἐγένετο lesen; denn dann steht πρώτη unmittelbar vor diesem Genitiv, und wir können auch erklären: das ward eine ἀπογ., eine erste ἡγεμ. Κυρ. Fast nothwendig wird diese letzte Construction, wenn, wie ich glaube, Αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο, πρώτη[1]) ἡγεμ. τ. Συρ. Κυρ. zu lesen sein sollte. Die Ursprünglichkeit der Lesart ἀπογρ. ἐγέν. πρώτ. möchte sich eben dadurch erweisen, daß sich aus ihr die beiden andern ἀπογ. πρώτη ἐγέν. und ἐγέν. ἀπογ. πρώτ. aufs leichteste ableiten lassen. Wenn man nämlich πρώτη mit ἀπογρ. enger verbinden wollte, konnte man entweder πρώτη zu ἀπογ. oder ἀπογ. zu πρώτη schreiben. Im ersten Falle entstand die Lesart ἀπογ. πρ. ἐγ., im zweiten die Lesart ἐγέν. ἀπογ. πρ. Sollte nun die angegebene die ursprüngliche Texteslesart sein, so würde, daß der Participialsatz ἡγεμ. Κυρ. nicht auf den ganzen Satz, sondern lediglich auf πρώτη zu beziehen sei, auch schon durch die Wortstellung angedeutet sein.

Daß endlich der Gedankenzusammenhang bei Lucas aufs entschiedenste für unsere Erklärung spricht, braucht wegen der großen Unwahrscheinlichkeit der Meinung, daß der Evangelist die syrische Statthalterschaft des Quirinus mit der Regierungszeit des Herodes confundirt habe, vgl. S. 110., kaum noch angedeutet zu werden.

Da πρώτη aber, wie wir gesehen haben, sowohl in rein comparativischer Bedeutung, als auch mit Beibehaltung der superlativischen, den Genitiv nach sich haben kann, so bleibt die Entscheidung darüber noch übrig, welche von den beiden Bedeutungen an unserer Stelle anzunehmen sei. Das Resultat derselben hat indeß nur ein allgemeineres hermeneutisches Interesse und kann auf unser Urtheil über die Glaubwürdigkeit

1) Unter der Voraussetzung, daß πρώτη unmittelbar vor ἡγεμ. zu lesen ist, würde sich auch am ersten die allerdings sehr leichte, aber unnöthige Conjectur πρὸ τῆς für πρώτη vertheidigen lassen, während πρὸ τῆς vor ἐγένετο keinen Sinn giebt. Bei der Stellung πρώτη vor ἐγένετο mußte man die Conjectur πρὸ τῆς vor ἡγεμ. ganz aus dem Eigenen hinzuthun.

des evangelischen Berichts keinen Einfluß üben, da diese in beiden Fällen gerechtfertigt würde. Wir entscheiden uns für den zweiten der angegebenen Fälle und erklären πρώτη ἡγ. τ. Συρ. Κυρ.: die ἀπογ. geschah als erste und eher, als Quirinus Syrien regierte. Denn 1. war der Census unter Herodes wirklich der erste palästinensische Census, welcher von Rom aus verhängt wurde. Warum sollten wir also bei der nächsten Wortbedeutung von πρώτη nicht stehen bleiben? Und 2. scheint es dem Evangelisten merkwürdig gewesen zu sein, daß Jesu Geburt grade mit dem ersten römisch-jüdischen Census, der zugleich integrirender Theil eines Reichscensus war, zusammenfallen sollte. Irre ich nicht, so will er sagen, daß im Grunde schon damals das particuläre Palästina in den Complex des römischen Universalreichs aufgenommen wurde, als in demselben der universelle Erlöser geboren werden sollte, und daß dieser schon durch seine Einregistrirung in den römischen Reichskataster nicht bloß als Bürger des kleinen Palästina, sondern als der ganzen Welt, der πᾶσα ἡ οἰκουμ. angehörig, charakterisirt sei. Ich entdecke hier dieselbe universalistische Betrachtungsweise, welche sich bei Lucas auch sonst häufig genug, z. B. in seiner Genealogie Christi verglichen mit der bei Matthäus, kundgethan hat.

Das fünfte und letzte Bedenken möchte also dahin gelöset sein, daß Lucas den Census des Quirinus mit dem unter Herodes so wenig verwechselte, daß er beide Census vielmehr ausdrücklich von einander unterschieden hat. Wenn sich Lucas somit in seiner ganzen Darstellung des um die Geburt Jesu fallenden palästinensischen Census gegen alle nah und fern liegende Zweifel, von denen grade diese Partie seiner Geschichtschreibung angefressen ist, bei genauerer Betrachtung vollkommen rechtfertigen läßt, so wird aus diesem Beispiele instar omnium gefolgert werden können, daß wir in ihm mit Fug und Recht einen höchst achtbaren und sorgfältigen Historiker und Chronologen anerkennen dürfen. Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Nachdem wir die Geschichtlichkeit des bei Lucas berichteten Census festgestellt haben, gehen wir schließlich näher

auf die Frage ein, zu welcher Zeit derselbe gehalten sein müsse. Im Allgemeinen haben wir gefunden, daß er in die letzte Regierungszeit Herodes d. Gr. gefallen sei. Indeß hat sich doch im Laufe der Untersuchung noch ein genaueres Datum ergeben, wenn es wahr ist, daß der Aufruhr des Matthias oder Theudas vorzugsweise in Folge eines damals gehaltenen Census Statt fand vgl. S., 100 ff. Da wir nämlich den Tag von der Hinrichtung des letztern sehr genau wissen, und dieser auf den 12ten März 750 u. c. gefallen ist, vgl. S. 56., so wird jener Census kurze Zeit vor diesem Datum gehalten sein. Folglich muß Jesus, wenn er, wie der Evangelist berichtet, zur Zeit dieses Census geboren ist, im Winter 749 bis 750 u. c., und wenigstens noch vor dem 12ten März 750, dem Todestage des Matthias, geboren sein.

Viertes Datum. Es ist enthalten in den Worten ὁ Ἰησοῦς ἦν ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα Luc. 3, 23., durch welche das Alter Jesu zur Zeit seiner Taufe oder des Anfangs seiner öffentlichen Lehrthätigkeit angegeben ist. Unter der Voraussetzung, daß sich dieser Anfang anderweitig sicher bestimmen ließe, würde man von selbigem nur ὡσεὶ ἔτη τριάκοντα subtrahiren müssen, um das Geburtsjahr Jesu zu erhalten. Dies ist also dasjenige Datum, das als unmittelbares Glied eines ganzen Systems chronologischer Bestimmungen aus dem Leben Jesu auftritt, und welches bei Anerkennung dieses Systems allein zum Beweise ausreichen würde, wenn die vorausgehenden auch nur unvollkommene oder gar keine Beweiskraft hätten.

Wir werden hier vor allen Dingen den Sinn und die Bedeutung von Luc. 3, 23. zu entwickeln haben. Es gehört diese Stelle zu den am verschiedensten [1]) ausgelegten Stellen des N. T., zumal auch die cdd. nicht wenige Varianten bieten. Einen großen Theil derselben können wir indeß überge-

---

1) Vgl. Wolf in seinen Cur. philolog. et crit. ad h. l., Koecher in Analecta philol. et exeg. ad h. l. und den Commentar von Kühnöl.

hen, da die Worte, mit welchen das bekannte Geschlechtsregister Jesu eingeleitet wird (ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ κ. τ. λ.), und dieses Geschlechtsregister selber unsere Aufmerksamkeit hier nicht weiter beschäftigen.

Der gewöhnliche Text lautet bis zu den angezeigten Worten: *Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος.* Über die Ursprünglichkeit und richtige Stellung der Worte: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς kann schon aus diplomatischen Gründen nach den bei Schulz und Lachmann citirten [1]) Auctoritäten kein Zweifel sein. Indem wir dann von den Varianten ὡς für ὡσεὶ als den Sinn nicht berührend hier absehen, wird allein die Frage noch zu entscheiden sein, ob ἀρχόμενος vor oder nach ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα zu lesen sei. Bei Lachmann bestätigen drei cdd. A D a (Verc.) den text. recept. in der Stellung des ἀρχόμενος, dagegen haben drei andere cdd. B b. (Veron.) c (Colbert.) ἀρχόμενος vor ὡσεὶ ἐτ. τριάκ., ebenso die Vulgata, Orig., Iren. (quasi incipiens XXX annorum). Dieser Kritiker fand die angeführten Auctoritäten schon so bedeutend, daß er die hergebrachte Stellung der Worte wenigstens nicht entschieden gutzuheißen wagte, sondern ihr die andere als ebenso berechtigt gegenüberstellte. In dem N. T. von Schulz findet man aber noch eine Menge von Handschriften, welche Lachmann zwar nach dem von ihm aufgestellten kritischen Princip bei seiner Textesrecension nicht benutzen konnte, die aber fast alle (z. B. L. 1. 118. 131. 209. Germ. [2]) 1.) die Voranstellung von ἀρχόμενος billigen. Also dürfte lediglich schon aus diplomatischen Gründen die der hergebrachten gegenüberstehende Lesart ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα die richtige sein. Dieses Urtheil der äußern Kritik wird indeß durch die innere oder die Auslegung unsers Verses vollkommen bestätigt.

Liest man nämlich ἀρχόμενος nach ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα,

---

1) cod. C ist nach Tischendorf an der ganzen Stelle schadhaft.

2) Dahin gehören natürlich alle cdd., welche ἀρχ. voranstellen, wenn die Structur der Worte in anderer Beziehung auch verschieden sein sollte, also auch 13. 69. 124., welche ὁ Ἰησοῦς ἦν ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα lesen.

so scheinen, abgesehen von der ungefügen Structur ἀρχόμενος ὤν, ὡς ἐνομίζετο, welche Paulus [1]) vorschlägt, nur folgende zwei Erklärungen übrig zu bleiben. Erstens kann man den Genitiv ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα von ἀρχόμενος abhängig machen. Meyer: „Jesus befand sich im Anfang von etwa 30 Jahren." Darauf hat indeß bereits Bengel [2]) in seinem Gnomon N. T. ad h. l. treffend geantwortet: Initium hoc loco innuitur non anni trigesimi, quod neque cardinalis numerus neque particula quasi ferebat. Verbreiteter ist die andere Erklärung (Bengel, Grotius, Kühnöl, de Wette, Olshausen u. A.): Und er war, nämlich Jesus, ungefähr 30 Jahre alt, als er anfing (nämlich: zu lehren oder sein Messiasamt zu verwalten). Gegen den Sinn der Erklärung habe ich Nichts: aber wie ἀρχόμενος „anfangend" oder „im Anfange" an der Stelle, wo man es einmal liest, ohne hinzugefügtes διδάσκειν diesen Sinn ausdrücken könne, sehe ich mit Meyer nicht ab. Ganz anders verhält es sich offenbar mit ἀρχόμενος Apsig. 11, 4., wo aus dem dabei stehenden temp. finit. der Infinitiv ἐκτίθεσθαι supplirt werden kann. Noch weniger beweisen aber Stellen, wie Apsig. 1, 22. 10, 37. Und dann das Ungefügige der ganzen Construction! Der Bau der Periode wird schon so unterbrochen durch das explicirende [3]) ὁ Ἰησοῦς, bei jener Auffassung fällt aber noch das einzeln stehende Particip ἀρχόμ. auf, da sich an dasselbe sofort ein zweites, in einer ganz andern Beziehung zu dem Verbum des Hauptsatzes ἦν gedachtes Particip ὤν anschließen würde.

Vollkommen klar und durchsichtig wird dagegen die Rede

---

1) Vgl. dagegen Kühnöl und Meyer z. d. St.

2) Auch deutsch sagen wir nur: die (Artik.) Dreißiger anfangen, nicht: Dreißig Jahre anfangen, oder gar: ungefähr dreißig Jahre anfangen. Besser wäre es schon, ὡσεὶ mit ἀρχόμενος zu verbinden, und etwa ὡσεὶ ἀρχόμενος ἐτῶν τριάκ. zu schreiben. So scheint, nach dem lateinischen Übersetzer zu urtheilen, Irenäus in der oben angeführten Stelle gelesen zu haben.

3) „Und selbst Jesus (nicht bloß Andere) war ungefähr 30 Jahre alt" darf man nicht erklären, weil sonst αὐτὸς von ὁ Ἰησοῦς nicht durch ἦν getrennt sein dürfte.

des Evangelisten, wenn wir nach dem Winke der oben genannten vielen und guten Auctoritäten ἀρχόμενος vor ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα lesen, und nun verbinden: Καὶ αὐτὸς ἦν, ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός κ. τ. λ. D. h. „Und er war — nämlich Jesus, als er anfing, oder, wie wir sagen würden, nämlich Anfangs — ungefähr 30 Jahre alt, indem er ein Sohn war u. s. w." Die Richtigkeit dieser Erklärung ergiebt sich mir, abgesehen von der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden, aus folgenden Gründen: 1. der nackte Zusatz ὁ Ἰησοῦς, durch den das voraufgehende αὐτός erklärt werden müßte, hat an sich schon etwas Auffallendes, da nach den kurz vorhergehenden Versen Luc. 3, 21. 22. Niemand zweifeln kann, daß unter αὐτός Jesus zu verstehen sei. Bei unserer Auffassung der Stelle ist jener Zusatz aber nicht nur nicht überflüssig, sondern selbst nothwendig, da der Leser das allein stehende ἀρχόμενος natürlich unmittelbar mit ἦν (ἦν ἀρχόμενος = ἤρξατο) würde haben verbinden müssen.' 2. Scheint Lucas selber Apstg. 1, 1. 2., wo er den Inhalt seines Evangeliums summarisch zusammenfaßt, unsere Erklärung von ἀρχόμενος zu billigen, wenn es anders wahr ist, daß wir hier in ἤρξατο eine Anspielung auf unser ἀρχόμ. haben und die Worte ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας — ἀνελήφθη übersetzen müssen: „was im Anfange [1]) Jesus that und lehrte bis zu dem Tage seiner Himmelfahrt." Diese Auffassung wird aber wegen der nachdrucksvollen Voranstellung des ἤρξατο und seiner naheliegenden Beziehung zu dem folgenden ἄχρι ἧς ἡμέρ. gegen Meyer zu Apstg. 1, 1. festzuhalten sein. Nun ist endlich 3. auch Zweck und Zusammenhang des Abschnitts Luc. 3, 23—38. vollkommen klar. Sein Zweck ist der, zu der Erzählung von der Taufe Jesu V. 21 u. 22. die beiden Bestimmungen, einmal seines damaligen Lebensalters und zweitens seiner messianischen Genealogie, hinzuzufügen. Da aber 4, 1 ff. an den Bericht über die Taufe

1) Wegen dieses Gebrauchs von ἄρχεσθαι mit dem Infinitiv vgl. Apstg. 27, 35. ἤρξατο ἐσθίειν primus comedit, und Fritzsche zu Matth. 16, 21.

unmittelbar anknüpft, so ist seine Geltung im Allgemeinen die eines erklärenden Neben- oder Zwischensatzes [1]. Entsprechend diesem seinem Wesen als erklärender Nebensatz [2] ist dann auch seine Form: zuerst die Copula, dann das Pronomen, dann das zuständliche ἦν u. s. w.

Wir gehen weiter, um die chronologisch wichtige Frage zu erörtern, wie das zu den 30 Jahren hinzugefügte ὡσεὶ von Lucas gemeint sei. Wir erwähnen nur, daß selbst ein Scaliger (de emend. temp. p. 510 sqq.) darin das vermeintliche כְּ veritatis der Hebräer wiederfand, d. h. es als überflüssig betrachten zu können glaubte. Dagegen wollen wir gegen Anger a. a. O. S. 18—20., der hier namentlich zu

---

1) Wenn unsere Construction von V. 23. und unsere Auffassung dieses Verses im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden richtig ist, so folgt, daß ἀρχόμενος seinem chronologischen Gehalte nach zusammenfällt mit der Bestimmung βαπτιζόμενος; denn αὐτός V. 23. weist ja auf den Jesus βαπτιζόμενος V. 21 u. 22. zurück. Es wird hier also die Taufe Jesu durch seinen Vorläufer Johannes als die ἀρχή seines messianischen Amts bezeichnet, eine Vorstellung, welche auch in den Worten des Täufers Joh. 1, 31. 33. angedeutet wird, und die wohl auf dem Grunde von Ps. 2, 6. (נָסַכְתִּי) vgl. Matth. 3, 15. nach Justin dialog. c. Tryph. (Maurinner Ausg.) p. 145. (καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα) ibid. p. 110. (μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ) ein Bestandtheil der jüdischen Messiaserwartung geworden war.

2) Auch Huschke hat S. 97 ff. den engen Zusammenhang zwischen Luc. 3, 22. und 4, 1 ff. übersehen, wenn er V. 23. erklärt: „Und derselbige (dem diese höchst merkwürdige Geistessalbung und Stimme vom Himmel geschah) war Jesus, der (hiermit als Mann (!)) von ungefähr 30 Jahren (sein Amt (!)) anfing, seiend u. s. w." Denn so konnte der Evangelist nur am Schlusse eines größeren Abschnitts, der von Jesus handelte, sprechen. Aber abgesehen davon, wie unerträglich hart ist die Übersetzung von ἀρχ. ὡσεὶ ἐτ. τριάκ.! Und endlich würde der Hauptsatz: derselbige war Jesus, nur höchst pathetisch eine aus V. 21. u. 22. bereits hinlänglich bekannte Notiz wiederholen. Alle diese Künsteleien geschehen aber des Nachweises wegen, daß ὡσεὶ ἐτῶν τριάκ. einen Zeitraum von beiläufig fünf und dreißig Jahren, denn Huschke setzt das Geburtsjahr Jesu ebenfalls 747 u. c., umfassen könne.

vergleichen ist, und viele andere Erklärer, welche, was nicht zu übersehen ist, dasselbe sonst mit ihrer Chronologie nicht zu reimen wußten, im Folgenden nachweisen, daß es nicht den unbestimmten chronologischen Charakter haben könne, welchen sie ihm beilegen, sondern daß es im nächsten Sinne und präcis genommen werden müsse. Nach meiner Ansicht will Lucas sagen: Jesus war, als er getauft wurde, *ἐτῶν τριάκοντα*, aber nicht grade 30 Jahre alt, sondern *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*; und dies kann entweder bedeuten: er war 30 Jahre alt und etwas darunter, nur nicht so viel, daß er nur 29 Jahre alt gewesen wäre, oder 30 Jahre und etwas darüber, nur nicht so viel, daß er schon 31 Jahre gezählt hätte; am nächsten aber liegt die Annahme, daß es das Letztere[1]) bezeichne.

An sich kann freilich der Satz: Jesus war ungefähr 30 Jahre alt, auch bedeuten, daß er einige Jahre älter oder jünger war; denn man kann die Zahl 30 als runde Zahl fassen, was nur dann nicht gehen würde, wenn von 31 oder 29 Jahren, überhaupt von einer Zahl die Rede wäre, in welcher die Grundzahl Zehn nicht aufginge. Die Wahrscheinlichkeit indeß, daß die Zahl 30 nicht in Pausch und Bogen gemeint sei, würde schon erhellen, wenn sich nachweisen ließe, daß Jesus nach irgend einer Sitte oder irgend einem Gesetze seines Volks bei seinem Auftritte 30 Jahre habe alt sein müssen. Denn daß Christus sich an seiner Väter Sitte und Gesetz so viel als möglich angeschlossen habe, ist bekannt und wird nach Paulus[2]) namentlich von Lucas[3]) ausgeführt. Zu jenen 30 Jahren hat man nun gewöhnlich die mosaische Bestimmung

---

1) Ähnlich sagt Lucas 1, 56. *ὡσεὶ μῆνας τρεῖς*, d. i. vgl. V. 26. u. 57. wahrscheinlich 3 Monate und etwas darüber, keinenfalls aber bloß zwei Monate oder vier Monate oder gar fünf, sechs, sieben u. m. Monate. Ein Beispiel der zweiten Art liegt Luc. 9, 28. (*ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ*) vgl. Marc. 9, 2. Matth. 17, 1. vor.

2) Gal. 4, 4. *γενόμενον ὑπὸ νόμον.*

3) Luc. 2, 21. 22. 51. 42. (*ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα* u. dazu d. Ausleger).

4 Mos. 4, 3. 23. 30. 47. vgl. 1 Chron. 23, 3.[1]) in Beziehung gesetzt, nach welcher der Levit 30 Jahre alt sein Amt antrat. Aber was hat Jesus, der Messias, mit der amtlichen Stellung eines Leviten zu schaffen? Ferner brauchte der Levit nach 4 Mos. 8, 23—26. nur 25, und nach 2 Chron. 31, 17. vgl. Esr. 3, 8. später sogar nur 20 Jahre alt zu sein, wenn er sein Amt antrat. Eher konnte sich Jesus nach der Ordnung der Priester richten; denn nach Ps. 110, 4. wie nach der Erwartung der Juden sollte er als Messias, vgl. namentlich den Brief an die Hebräer, ewiger Hoherpriester sein nach der Weise Melchisedeks. Allein über das Amtsalter der Priester sind uns im A. T. keine Nachrichten aufbewahrt. Man kann daher fragen, ob dasselbe vom Gesetz freigelassen oder derselben Regel, wie bei den Leviten, unterworfen war. Letzteres scheint mir[2]) allerdings wahrscheinlicher, und möchte durch die Tradition des Talmud bestätigt werden, daß kein Priester[3]) vor dem 20sten Jahre zu Dienstverrichtungen zugelassen sei. Unter dieser Voraussetzung könnten die 30 Jahre unsers Evangelisten allerdings eine innere Beziehung auf das kanonische Alter[4]) der Priester und Leviten haben, wie dasselbe im Pentateuch a. a. O. bestimmt und in der normalen Periode der jüdischen Geschichte, der Davidischen, nach 1 Chron. 23, 3. in Geltung war, und Jesus hätte dann schon durch das Lebensjahr, in welchem er auftrat, factisch erklärt, daß er fortan das priesterliche Amt der Versöhnung treiben wolle. Schöttgen

1) Die 20 Jahre 1 Chron. 23, 24. sind wohl eine alte Correctur, entstanden aus der Vergleichung von 2 Chron. 31, 17.

2) Vgl. Bähr Symbolik des mosaischen Cultus. Bd. 2. S. 41. u. 42.

3) Daß Aristobulus nach Josephus Ant. 15, 3. 3. als siebzehnjähriger Jüngling die hohepriesterliche Würde bekleidete, gehörte unstreitig zu den Ausnahmen, und fand in einer Zeit Statt, über deren Ungesetzlichkeit in Ertheilung der Hohenpriesterwürde Josephus auch sonst die bittersten Klagen führt, Ant. 20, 10.

4) Wenn das kanonische Alter der christlichen Presbyter schon frühzeitig, s. Rheinwald's kirchliche Archäologie §. 17., auf 30 Jahre festgesetzt wurde, so kann man zweifeln, ob diese Bestimmung nach dem Vorbilde der jüdischen Gemeine oder wegen des Vorbildes Christi festgesetzt ist.

in seinen Horis hebr. citirt zu unserm Verse eine Stelle aus Avod. Sara fol. 15, 2., in der die Frage beantwortet wird, in welchem Lebensalter ein vir doctus oder Rabbi stehen müsse, bevor er Andere unterweisen könne. Als Regel wird das vierzigste [1]) Lebensjahr genannt, doch werden sofort mehrere Ausnahmen erwähnt. Daß jene Regel bereits zu Christi Zeiten bestanden habe, kann allerdings bezweifelt werden. Aber damit haben wir noch keinen positiven Nachweis dafür, daß Jesus, wenn wir ihn etwa in der Qualität eines Rabbi betrachten wollten, nach der Sitte seiner Zeit grade nach zurückgelegtem 30sten Lebensjahre habe auftreten müssen. Noch viel weniger läßt sich ein durch die Sitte bestimmtes, festes Lebensjahr annehmen, wenn wir Jesu Amt vgl. de Wette z. d. St. als ein freies, außerordentliches, gleich dem Amt der Propheten auffassen. Mag übrigens Jesus das dreißigste Jahr seines Lebens mit Bezug auf eine unter seinem Volke bestehende Sitte zum Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit gewählt haben oder nicht: das leuchtet ein, daß die Auswahl dieses Stufenjahrs in der Entwicklung zu einem reifern Mannesalter auch an sich eine höchst passende zu nennen ist und überdies durch die damaligen Verhältnisse bedingt war.

Meine Gründe, warum ich die 30 Jahre des Evangelisten für keine runde [2]) Zahl halten kann, sind aber auch ganz anderer Art, und basiren theils auf dem allgemeinen Charakter des Evangeliums, theils auf dem oben entwickelten Sinn und Zusammenhang unsers Verses. 1. Lucas will im

1) Diese Regel ist wohl von dem Beispiele Mose's, des Obersten aller Gesetzeslehrer, entlehnt, welcher nach der Tradition, nachdem er in aller Weisheit unterrichtet war, ὡς ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρακονταετὴς χρόνος (Apstg. 7, 22. 23. und dazu Lightfoot), für das Heil seiner Brüder zu sorgen begann.

2) Einige Gelehrte, Reinold, Husche, Paulus u. A., haben die auf nicht wenigen Prämissen beruhende Hypothese, daß Lucas mit seinen 30 Jahren, ohne Etwas davon zu sagen, auf das gesetzliche Alter der Priester habe anspielen wollen, sogar umgekehrt zum Beweise dafür gebraucht, daß jene 30 Jahre bei Jesus eine runde Zahl bezeichneten.

Allgemeinen chronologisch genau reden, s. namentlich 3, 1. u. 2, 1—2. Es ist also wenigstens zunächst die Präsumtion da, daß er es auch an unserer Stelle gethan habe, zumal es sich hier um einen für die Chronologie des Lebens Jesu höchst bedeutsamen Zeitpunct, sein erstes öffentliches Auftreten, handelt. 2. Nach der Erklärung unsers Verses, welche wir als die richtige nachzuweisen versucht haben, tritt ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν als Prädicat des Hauptsatzes auf, und es erscheint als des Verses letzter Zweck die chronologische Bestimmung des Taufactes. Endlich 3. — und dies ist noch der entscheidendste Grund — während der Evangelist berichtet, daß Jesus ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei, fügt er nachträglich, also um jeden Irrthum zu verhüten, hinzu, daß er hier von Jesus als ἀρχόμενος, im Anfange seiner Wirksamkeit rede. Dieser nachträgliche Zusatz offenbart uns nicht nur das an unserer Stelle Statt findende Streben des Evangelisten nach einer möglichst scharfen Chronologie in der frappantesten Weise, sondern hat überall nur Sinn, wenn das ὡσεὶ von ihm nicht so unbestimmt gemeint ist, daß es selbst noch mehrere Jahre über das dreißigste Lebensjahr Jesu hinaus bezeichnen kann. Denn da Jesus höchstens gegen 3 Jahre öffentlich wirkte, nach den beiden andern Synoptikern und Lucas, wie Manche meinen, sogar nur 1 Jahr: so würde auch das Ende seiner Wirksamkeit durch ein solches ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα haben bezeichnet werden können.

Aus diesen Gründen scheint mir festzustehen, daß Lucas nur sagen kann, Jesus sei zur Zeit seiner Taufe 30 Jahre und etwas darüber (oder darunter), aber noch keine 31 (oder erst 29) Jahre alt gewesen. Die Taufe Jesu fiel nun aber, wie später erwiesen werden soll, da das erste Pascha, dessen der Evangelist Johannes 2, 13. gedenkt, in das Jahr 781 u. c. zu setzen ist, spätestens gegen Schluß des Jahrs 780 und wahrscheinlich in den voraufgehenden Sommer 780. Rechnen wir daher von dem Jahre 780, genauer von dem Sommer dieses Jahrs, die 30 Jahre zurück, so gelangen wir bis zum Sommer 750; und erinnern wir uns dann, daß Jesus auch nach Lucas noch zu Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, dieser

aber bereits in den ersten Tagen des April gestorben ist, so sehen wir deutlich, daß Lucas mit seinem zu den 30 Jahren hinzugefügten ὡσεὶ Jesum als einen Mann von 30 Jahren und mehrern Monaten darüber [1]), nicht darunter bezeichnet. Indeß wird uns das ὡσεὶ vom Sommer 750 mit Sicherheit nur bis in den Anfang dieses Jahrs führen, schwerlich viel weiter, weil sonst das Lebensalter Jesu präcis nicht zu ungefähr dreißig, sondern vielmehr zu ungefähr ein und dreißig Jahren hätte angegeben werden müssen. Diese Rechnungsprobe wird ergeben haben, daß das chronologische Datum des Lucas so scharf und zutreffend ist, als man es nur irgend wünschen kann.

Stellen wir jetzt die Resultate der Gesammtuntersuchung über die im Evangelientext selber gegebenen vier chronologischen Data, mit deren Hülfe wir nach S. 49. das Geburtsjahr Jesu bestimmen wollten, zusammen: so finden wir folgende überraschende Übereinstimmung. 1. Wenn Jesus bei Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, so muß er jedenfalls noch vor dem Monat April 750 u. c., in dessen erste Tage der Tod jenes Fürsten fiel, geboren sein. Dies ist der äußerste terminus ad quem der Geburt Jesu. 2. Der Stern, welcher die Weisen aus dem Morgenlande nach Jerusalem führte, um den Messias zu sehen, leuchtete in den Monaten Februar bis April 750 u. c. 3. Der Census, auf dessen Veranlassung Jesus in Bethlehem geboren wurde, muß in der letzten Zeit der Regierung Herodes d. Gr. gehalten sein, wahrscheinlich aber kurze Zeit vor dem 12ten März 750 u. c., an welchem Datum der Aufrührer Matthias (der Theudas des N. T.) hingerichtet wurde. 4. Ungefähr dreißig Jahre nach Luc. 3, 23. von dem Tauftage Jesu (Sommer 780) an gerechnet, führen uns ebenfalls über den April 750 u. c. hinaus, aber kaum weiter als bis in den Anfang des genannten Jahres. — Diese vier chronologischen Data empfeh-

1) Dieser Sinn des ὡσεὶ würde sich auch ergeben, wenn man als erwiesen annimmt, daß Jesus einer heimischen Sitte folgend, welche das zurückgelegte 30ste Lebensjahr forderte, sein Amt angetreten habe.

Allgemeinen chronologisch genau reden, s. namentlich 3, 1. u. 2, 1—2. Es ist also wenigstens zunächst die Präsumtion da, daß er es auch an unserer Stelle gethan habe, zumal es sich hier um einen für die Chronologie des Lebens Jesu höchst bedeutsamen Zeitpunct, sein erstes öffentliches Auftreten, handelt. 2. Nach der Erklärung unsers Verses, welche wir als die richtige nachzuweisen versucht haben, tritt ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν als Prädicat des Hauptsatzes auf, und es erscheint als des Verses letzter Zweck die chronologische Bestimmung des Taufactes. Endlich 3. — und dies ist noch der entscheidendste Grund — während der Evangelist berichtet, daß Jesus ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei, fügt er nachträglich, also um jeden Irrthum zu verhüten, hinzu, daß er hier von Jesus als ἀρχόμενος, im Anfange seiner Wirksamkeit rede. Dieser nachträgliche Zusatz offenbart uns nicht nur das an unserer Stelle Statt findende Streben des Evangelisten nach einer möglichst scharfen Chronologie in der frappantesten Weise, sondern hat überall nur Sinn, wenn das ὡσεὶ von ihm nicht so unbestimmt gemeint ist, daß es selbst noch mehrere Jahre über das dreißigste Lebensjahr Jesu hinaus bezeichnen kann. Denn da Jesus höchstens gegen 3 Jahre öffentlich wirkte, nach den beiden andern Synoptikern und Lucas, wie Manche meinen, sogar nur 1 Jahr: so würde auch das Ende seiner Wirksamkeit durch ein solches ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα haben bezeichnet werden können.

Aus diesen Gründen scheint mir festzustehen, daß Lucas nur sagen kann, Jesus sei zur Zeit seiner Taufe 30 Jahre und etwas darüber (oder darunter), aber noch keine 31 (oder erst 29) Jahre alt gewesen. Die Taufe Jesu fiel nun aber, wie später erwiesen werden soll, da das erste Pascha, dessen der Evangelist Johannes 2, 13. gedenkt, in das Jahr 781 u. c. zu setzen ist, spätestens gegen Schluß des Jahrs 780 und wahrscheinlich in den voraufgehenden Sommer 780. Rechnen wir daher von dem Jahre 780, genauer von dem Sommer dieses Jahrs, die 30 Jahre zurück, so gelangen wir bis zum Sommer 750; und erinnern wir uns dann, daß Jesus auch nach Lucas noch zu Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, dieser

aber bereits in den ersten Tagen des April gestorben ist, so sehen wir deutlich, daß Lucas mit seinem zu den 30 Jahren hinzugefügten ὡσεὶ Jesum als einen Mann von 30 Jahren und mehrern Monaten darüber [1]), nicht darunter bezeichnet. Indeß wird uns das ὡσεὶ vom Sommer 750 mit Sicherheit nur bis in den Anfang dieses Jahrs führen, schwerlich viel weiter, weil sonst das Lebensalter Jesu präcis nicht zu ungefähr dreißig, sondern vielmehr zu ungefähr ein und dreißig Jahren hätte angegeben werden müssen. Diese Rechnungsprobe wird ergeben haben, daß das chronologische Datum des Lucas so scharf und zutreffend ist, als man es nur irgend wünschen kann.

Stellen wir jetzt die Resultate der Gesammtuntersuchung über die im Evangelientext selber gegebenen vier chronologischen Data, mit deren Hülfe wir nach S. 49. das Geburtsjahr Jesu bestimmen wollten, zusammen: so finden wir folgende überraschende Übereinstimmung. 1. Wenn Jesus bei Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, so muß er jedenfalls noch vor dem Monat April 750 u. c., in dessen erste Tage der Tod jenes Fürsten fiel, geboren sein. Dies ist der äußerste terminus ad quem der Geburt Jesu. 2. Der Stern, welcher die Weisen aus dem Morgenlande nach Jerusalem führte, um den Messias zu sehen, leuchtete in den Monaten Februar bis April 750 u. c. 3. Der Census, auf dessen Veranlassung Jesus in Bethlehem geboren wurde, muß in der letzten Zeit der Regierung Herodes d. Gr. gehalten sein, wahrscheinlich aber kurze Zeit vor dem 12ten März 750 u. c., an welchem Datum der Aufrührer Matthias (der Theudas des N. T.) hingerichtet wurde. 4. Ungefähr dreißig Jahre nach Luc. 3, 23. von dem Tauftage Jesu (Sommer 780) an gerechnet, führen uns ebenfalls über den April 750 u. c. hinaus, aber kaum weiter als bis in den Anfang des genannten Jahres. — Diese vier chronologischen Data empfeh-

1) Dieser Sinn des ὡσεὶ würde sich auch ergeben, wenn man als erwiesen annimmt, daß Jesus einer heimischen Sitte folgend, welche das zurückgelegte 30ste Lebensjahr forderte, sein Amt angetreten habe.

len dasselbe[1] Jahr 750 u. c., und, was noch mehr ist, dieselbe Zeit dieses Jahrs, nämlich seinen Anfang. Wenn wir deßhalb nun auch nicht für unmöglich erklären, daß Jesus noch im Jahre 749 u. c. (5 v. Ch.) nämlich gegen Ende dieses Jahrs geboren sei, so müssen wir es doch aus jenen Gründen schon für ungleich wahrscheinlicher halten, daß er in den ersten Monaten des Jahrs 750 (4 v. Ch.)[2] geboren wurde.

Wenn wir nach Feststellung des Geburtsjahrs Jesu zweitens die Frage erörtern, in welchem Monate und an welchem Tage Jesus geboren sei, so geschieht das theils mit kritischem Hinblick auf die mancherlei Bestimmungen der kirchlichen Tradition, theils in der Voraussetzung, daß das von uns bereits gewonnene Resultat durch einige andere Momente

---

1) Die alte kirchliche Tradition schwankt bei Angabe des Geburtsjahrs Jesu zwischen den Jahren 750—52, und erst ziemlich spät scheint die Ansicht des Dionysius vertreten zu sein, daß Jesus im Jahre 754 u. c. geboren sei. Vgl. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. 1. S. 63. Ideler Hdb. d. Chronol. II. S. 385 ff.

2) Hier dürfte der Ort sein, daß ich auch der neuesten Untersuchung über das Geburtsjahr Jesu kurz gedenke, weil sie durch ihr auffallendes Resultat den unkundigen Leser überraschen und zu der Meinung veranlassen könnte, als wenn sich über dasselbe in der That nichts Sicheres feststellen lasse, ich meine die kleine Schrift von W. D. Block: das wahre Geburtsjahr Christi oder wir sollten 1862 (sic!) statt 1843 schreiben. Berl. 1843. Der Verfasser will in ihr erweisen, daß Jesus neunzehn Jahre vor der Dionysischen Äre, also 735 u. c. geboren sei. Der herrschende Grundcharakter derselben ist ein völlig unkritisches Überschätzen apokryphischer Nachrichten später lebender Rabbinen, und ihr Schlüssel die Meinung, daß die Seleucidische Äre oder Minjan staroth, wie einzelne Rabbinen behauptet haben, vgl. darüber Ideler I. S. 531. nicht im Herbst 312, sondern schon neunzehn Jahre früher, im Jahre 331 v. Ch. ihr Epochenjahr habe. Die Kirchenscribenten gebrauchten gemeiniglich diese Äre (wird natürlich nicht bewiesen, sondern die Beweisstellen werden corrigirt), was leider von Dionysius Exiguus verkannt wurde, der sie selber um 19 Jahre zu spät ansetzte. Daher jene große chronologische Verwirrung (Herodes d. Gr. ist z. B. schon im Jahre 739 u. c. gestorben), welcher der Verfasser, der übrigens einzelnes Brauchbare über das jüdische Calenderwesen mittheilt, nach Kräften glaubt steuern zu müssen.

bestätigt und in chronologischer Beziehung selbst noch genauer bestimmt werden könne, theils endlich in der Absicht, die von der Kritik vorzugsweise angegriffne Kindheitsgeschichte Jesu weiter kritisch zu untersuchen und in noch einigen andern, hierher gehörigen Puncten als glaubwürdig zu erweisen.

Die ersten Christen haben schon frühzeitig Monat und Tag [1]) der Geburt Jesu zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht. Mehrere Ansichten über den Stand der Frage in alter Zeit [2]), namentlich für Ägypten, in welchem Lande die Kunde der Chronologie vorzugsweise blühte, theilt uns der Alexandriner Clemens (Stromat. I. p. 339. 40. ed. Sylburg) mit. Eine allgemeinere Geltung in der Kirche haben aber nur zwei Bestimmungen gehabt, der 25ste December, an welchem wir noch gegenwärtig das Weihnachtsfest feiern, und der 6te Januar [3]), der Tag des Epiphaniasfestes. Auch scheinen

---

1) Vgl. darüber Th. Ittig, de ritu festum nativitatis Christi die XXV. Dec. celebrandi ejusque nativitate Dissertatt. 8. Salomon van Til, de anno, mense et die nati Christi. Jablonsky, de origine festi nativitatis Christi. Dissertatt. 2. Opp. ed. te Water tom. III. pag. 317 sqq.

2) Nach Clemens hat man die Geburt Jesu auf folgende Tage gesetzt: 25 Pachon (20 Mai), 15 Tybi (10 Jan.), 11 Tybi (6 Jan.), 24 oder 25 Pharmuthi (19 u. 20 April). Die Data des 6ten und 10ten Januar könnte man freilich bloß auf den Tag der Taufe Jesu beziehen wollen, da die unmittelbar vorhergehenden Worte οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι dadurch erklärt werden. Allein letztere sind zu übersetzen: „die Anhänger des Basilides feiern den Tag (seiner Geburt) auch als seinen Tauftag", wie schon Jablonsky a. a. O. S. 322. den Sinn richtig bestimmt. So erklärt sich, warum Clemens in diesem Zusammenhange auch von dem Tauftage Jesu reden konnte, ferner erklärt sich das sonst anstößige καὶ τοῦ βαπτίσματος .... ἑορτάζουσιν. Daß die Geburt Jesu grade bei den Ägyptern am 11ten Tybi gefeiert sei, sagt Epiphanius advers. haeres. 51, 29. ausdrücklich. Daß an dem auf diesen Tag fallenden Epiphaniasfeste Taufe und Geburt Jesu zugleich gefeiert wurden, ist auch sonst bezeugt. — Welche Ansicht Clemens selber über den Geburtstag Jesu hatte, werden wir später sehen.

3) Ich stimme hier Gieseler (Kirchengesch. Bd. 1. S. 575.) gegen Neander und Augusti in der Meinung bei, daß das Epipha-

beide[1]) Data bereits in der angeführten Stelle bei Clemens vorzukommen. Wie steht es nun mit ihrer geschichtlichen Wahrheit?

Wir sprechen zuerst vom 25sten December. Wenn wir diese Angabe über den Geburtstag Jesu mit den andern ihr entsprechenden Bestimmungen, dem 25sten März als dem Tag der Verkündigung Mariä, dem 24sten Juni als dem Geburtstag des Täufers, endlich dem 24sten Septbr. als dem Tag der Empfängniß der Elisabeth, welches Datum nämlich durch das vorhergehende vorausgesetzt wird, zusammenstellen: so werden wir, abgesehen von allen andern Gründen, schwerlich daran zweifeln dürfen, daß wir es hier mit keinen streng historischen Bestimmungen zu thun haben. Denn jene vier Angaben sind grade die vier Jahrpuncte[2]) des julianischen

niasfest in der orientalischen Kirche schon frühzeitig zugleich als Tauf- und Geburtsfest Jesu begangen sei, vgl. oben S. 133. Note 2., obwohl sein Charakter als Tauftag vorgeherrscht zu haben scheint. Man ließ Tauf- und Geburtstag Jesu zusammenfallen, weil man das ὡσεὶ Luc. 3, 23. chronologisch nicht genauer bestimmen konnte. Vom 4ten Jahrh. an fand eine Ausgleichung zwischen Orient und Occident Statt, der Orient erhielt den 25sten Decbr. als Datum des Geburtsfestes, der Occident dagegen recipirte das Epiphaniasfest am 6ten Januar, aber beide behandelten letzteres nun natürlich nicht als eigentliches Geburts-, sondern als Tauffest Jesu. Auf seinen ursprünglichen Zusammenhang mit der Geburt Jesu weis't es noch in der Qualität als Fest der heiligen drei Könige (der Magier Matth. 2.) hin, in welcher es im Occidente bald vorwiegend aufgefaßt wurde, s. Rheinwald a. a. O. S. 209 ff.

1) Von dem 6ten Januar ist es ausgemacht; von dem 25sten Decbr. würde es ebenfalls erhellen, wenn wir mit Ideler II. S. 387. statuiren, daß die ägyptischen Christen, den 9ten Monat des jüdischen Calenders mit ihrem 9ten Monat verwechselnd, an der Stelle des 25sten Kislev, der etwa unserm Decbr. entspricht, vom 25sten Pachon gesprochen hätten.

2) Der Analogie wegen erinnere ich daran, daß auch der Todestag Jesu auf das Datum der Frühlingsnachtgleiche den 25sten März gesetzt zu werden pflegte, August. de trin. 4, 5. Octavo Calendas Aprilis conceptus creditur Christus, quo et passus. Natus traditur octavo Calendas Januarias. Das hohe Alter dieser Annahme erhellt daraus, daß sie schon im 112jährigen Ostercyclus des Hip-

Calenders nach der Annahme von Julius Cäsar, vgl. Ideler II. S. 124. Daß diese vier Data in Ermangelung einer anderweitigen festen historischen Bestimmung mit großem Geschicke ausgewählt sind und den reichsten Stoff zu allegorischen Ausdeutungen gewähren, wer möchte das leugnen? Doch einer nur idealen Anschauung, welche auch immer angenommen werden mag, verdanken sie schwerlich ihre letzte Entstehung [1]. So beruht der zwischen der Geburt Jesu und der des Täufers an-

---

polytus und dem 84jährigen der Lateiner ausgedrückt wird, vgl. Ideler II. S. 421. Wenn nach Clemens Strom. a. a. O. einige gute Rechner behaupteten, daß Jesus am 25 Phamenoth = 21 März gestorben sei, so liegt dieser Angabe wohl nur eine bessere Kenntniß der wahren Frühlingsnachtgleiche in jener Zeit, über welche Ideler I. 78. II. 199. zu vergleichen ist, zum Grunde. Später setzte man auf den 25sten März auch den Auferstehungstag Christi, s. Ideler II. S. 331. Diese Bestimmungen sind alle nicht streng historisch, sondern wesentlich allegorisch und typisch. (Hängen sie vielleicht damit zusammen, daß der Weltschöpfung, welche man aus begreiflichen Gründen ebenfalls auf den 25sten März zu setzen pflegte s. Ideler II. 279., Christus, der zweite Adam, die zweite Schöpfung, correspondiren sollte?) Historisch sind sie nur insofern, als Tod und Auferstehung Jesu ungefähr in jene Zeit gefallen sein müssen.

1) Die nach dem Vorgang von Petavius und Harduin von Jablonsky in der angeführten Schrift S. 348 ff. entwickelte Ansicht, daß die Stiftung der Weihnachtsfeier am 25sten Decbr. in Rom beliebt sei, um einem in Rom auf diesen Tag fallenden sehr ausgelassenen heidnischen Feste, dem Natalis Solis invicti, das nöthige Gegengewicht zu geben, erklärt zwar auf rein historischem Wege, das heißt hier, ohne alle Concurrenz der Idee, die Entstehung unsers Weihnachtsfestes, ist aber in dieser Fassung schwerlich von einer gewissen Einseitigkeit frei zu sprechen, da sie das Datum desselben in ihrer Betrachtung aus allem Zusammenhange mit den genannten drei correspondirenden Daten herausreißt, und dürfte auch dadurch widerlegt werden, daß der 25ste Decbr. schon früher als Datum der Geburt Jesu Anerkennung gefunden zu haben scheint, bevor es zu seiner kirchlichen Feier kam. Dabei läßt sich aber recht wohl denken, daß die Weihnachtsfeier am 25sten Decbr. speciell der römischen Gemeine zugleich aus dem von Jablonsky angeführten Grunde angenehm sein konnte.

gesetzte Zeitabstand augenscheinlich auf der Angabe von Lucas 1, 26. Nachdem wir aber erwiesen haben, daß die Geburt Jesu jedenfalls in das Wintersemester 749 bis 750 u. c. zu setzen sei, so werden wir, da jedes der vier Data die Richtigkeit der drei andern, aber freilich nur im Großen und Ganzen beweis't, auch wohl annehmen dürfen, daß dieselben, aber nur ganz im Allgemeinen [1]), die wirkliche Zeit, in welche die durch sie bezeichneten Thatsachen fielen, richtig wiedergeben. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß die erwähnte zweite, in der Kirche allgemeiner gewordene und vielleicht noch ältre Bestimmung den Geburtstag fast in dieselbe Zeit setzt, nämlich auf den 11ten Tybi oder 6ten Januar.

Um den historischen Werth dieser Angabe zu prüfen, wäre es gut, wenn wir die Art ihrer Entstehung ermitteln könnten. Daß uns in derselben der authentische Geburtstag Jesu aufbewahrt ist, ist zwar wegen der Beschaffenheit des Objectes und der Tradition über denselben von vorn herein unwahrscheinlich. Indeß wäre es wohl möglich, daß jenes Datum auf einer ziemlich scharfen, den evangelischen Text oder anderweitige alte Quellen berücksichtigenden Berechnung basirte. Da dies nun in der That nicht unwahrscheinlich ist, wie ich weiter unten ausführen will, so werde ich zunächst einen ziemlich verbreiteten Erklärungsversuch, den ich für irrig halte, widerlegen müssen.

Jablonsky [2]) a. a. O. S. 363 ff. sucht nachzuweisen, daß am 11ten Tybi oder 6ten Januar in Ägypten das Fest der inventio Osiridis gefeiert sei. Da die Basilidianer in Ägypten nach Clemens das Geburts- und Tauffest Christi nun grade an diesem Tage gefeiert hätten, so dürfe man als gewiß annehmen, daß sie das Datum der Feier eben so von dem

---

1) Vgl. das ähnliche Verfahren der ersten Christen in Bestimmung des Todes- und Auferstehungstages Christi S. 134, Note 2.

2) Ihm sind Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2te Ausg. Th. 1, S. 763. Ullmann, Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen (in Creuzers Symbolik und Mythologie Th. 4. Anh. 2.) u. A. gefolgt.

heidnischen Feste des Sonnengotts Osiris entlehnten, wie die Christen in Rom das ihrige von dem Geburtsfeste des Sol invictus. Von der häretischen Secte der Basilidianer sei die Feier des Epiphaniastages dann zu den Katholikern übergegangen. Gegen die Richtigkeit dieser Combination streiten, wie mich dünkt, nicht wenig Gründe. Schon die ganze Prämisse, auf welcher sie mit vielem Scharfsinne aufgeführt ist, möchte irrig sein: das Fest der inventio Osiridis wurde nicht am 6ten Januar, sondern am 17ten oder 18ten November gefeiert. Die Hauptstelle über jenes Osirisfest findet sich bei Plutarch de Iside et Osiride c. 39. Hier wird berichtet, daß Osiris im Monat Athyr, etwa unserm November, verschwinde, und daß dann ein viertägiges Trauerfest vom 17ten [1]) an (17ten bis 20sten Athyr = 13ten bis 17ten Novbr.) gefeiert werde. Unmittelbar darauf heißt es: τῇ δ' ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα νυκτὸς ἐπὶ θάλασσαν κάτεισι, und dann, daß die Priester die heilige Kiste herausgebracht hätten mit dem goldnen κιβώτιον, in welches man trinkbares Wasser gegossen habe. Plötzlich wäre dann der Freudenruf der Anwesenden erschollen, ὡς εὑρημένου τοῦ 'Οσίριδος. Nach Plutarch [2]) erscheint hier also als Datum der inventio Osiridis der neunzehnte Tag und zwar des Monats Athyr. Jablonsky ändert nicht bloß den Tag, indem er ἑνδεκάτῃ statt ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα schreibt, sondern auch den Monat, indem er μηνὸς Τυβὶ hinzufügt. So bringt er Etwas heraus, von dem Plutarch das grade Gegentheil sagt. Recht mag die Bemerkung sein, daß das Datum des neunzehnten oder vielmehr zwanzigsten [3]) Athyr nicht passe, weil das Fest der inventio ein Freudenfest war, am

1) Die Richtigkeit dieser Angabe wird von Jablonsky zugegeben. Sie ist durch die Parallele de Is. et Osir. c. 13 u. 42. gegen alle Zweifel sicher gestellt.

2) Ich bemerke noch, daß nach Plutarch a. a. O. der Osiris in diesem Feste nicht als Sonnengottheit, sondern als befruchtendes Princip in der Qualität des Nilwassers angeschaut wurde, wozu die Ceremonien des Festes stimmen.

3) Es ist von der Nacht des 19ten, also wohl dem Anfange des 20sten Athyr die Rede.

so wird selbige nicht auf dem Grunde der zumal in diesem Puncte sehr von einander abweichenden Tradition, sondern mit Hülfe unserer kanonischen Evangelien zu bewerkstelligen sein.

Ein solches evangelisches Datum ist 1) die Notiz bei Lucas, daß Zacharias, der Vater des Täufers, zur Priesterclasse [1]) Abia Luc. 1, 5., der achten unter den von David bestellten 24 Priesterclassen 1 Chron. 24, 4 ff. gehörte und als Mitglied derselben damals im Tempel opferte Luc. 1, 8. 9., als er die Verheißung der Geburt seines Sohns Johannes empfing. Denn da Elisabeth bald nachher [2]) Luc. 1, 24. schwanger wurde und Maria im 6ten Monate darauf Luc. 1, 26., so würden wir zu dem Ende des damaligen Tempeldienstes der Classe Abia, oder, um mit dem Evangelisten Luc. 1, 23. zu reden, zu der Zeit, ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ungefähr 19 Monate hinzuzählen müssen, um eine schon sehr genaue Bestimmung für die Geburtszeit Jesu zu erhalten. Aber sollte sich denn wirklich die Zeit, da Zacharias im Tempel fungirte, so genau bestimmen lassen? Für uns, die wir bereits wissen, daß Jesus im Anfange des Jahres 750 u. c. geboren wurde, ist in der That Nichts leichter als diese Bestimmung, falls sich aus der ganzen Zeit, in welcher der Tempeldienst in Jerusalem bis zu Christi Geburt ununterbrochen fortbestand, nur eine einzige Angabe ermitteln läßt, wodurch der damals geltende priesterliche Turnus und die nach dessen fester Ordnung abwechselnde Reihenfolge der einzelnen Ephemerien sicher regulirt werden konnte. Denn unter dieser Voraussetzung brauchen wir nur zuzusehen, ob und

1) Der griechische Name ἐφημερία kommt daher, weil jede der 24 Classen den Tempeldienst auf eine bestimmte Zahl von Tagen, nämlich gerade 1 Woche lang, zu verrichten hatte, so daß sie alle 24 Wochen einmal an der Reihe war. Über die Fortdauer jener davidischen Einrichtung auch in der nacherilischen Periode s. Winer u. d. A. Priester.

2) Μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας ist hier augenscheinlich keine vage Zeitbestimmung, sondern aus dem unmittelbar vorhergehenden Verse ist τῆς λειτουργίας αὐτοῦ zu ergänzen.

wann die Classe Abia im Herbste 748 u. c. fungirt habe. Und sollte es sich ergeben, daß diese damals wirklich den Tempeldienst versah, so würden wir zugleich eine schlagende Probe der Richtigkeit unserer Ansicht über die Geburtszeit Jesu geliefert haben.

Der berühmte Scaliger war der erste, welcher in einem Anhange zu der öfter citirten Schrift de emendat. temporum und lib. III canonum isagogicorum. p. 303—305. (ed. Amstel. 1656) die Notiz des Lucas von der Priesterclasse Abia als chronologisches Datum gebrauchte. Seine Rechnung mußte indeß mißglücken, da er einerseits das Jahr der Geburt Jesu falsch bestimmt hatte, (er setzt es = 751 u. c.), und andrerseits auch von keinem festen terminus a quo ausging. Als diesen setzt er nämlich wegen 1 Makk. 4, 38 ff. den 25sten Kislev 165 v. Ch., indem er annimmt, daß, als Judas der Makkabäer damals nach längerer Unterbrechung den jüdischen Tempeldienst wieder einrichtete, die erste Priesterclasse, Jojarib, zu fungiren angefangen habe, und rechnet so den 28sten Julius 750 u. c. als den Tag heraus, an welchem die Classe Abia in den Tagen des Zacharias abgetreten sei. Allein es ist bloß Hypothese, daß bei der Stiftung der Enkänien die erste Priesterclasse den Dienst versehen habe, und wenigstens ebenso wahrscheinlich ist, daß diejenige Priesterclasse im Dienste fortfuhr, welche vor der Unterbrechung des Tempeldienstes an der Reihe gewesen war, wie namentlich Paulus in s. exeget. Hdb. zu Luc. 1, 5. sehr gut entwickelt.

Den richtigen Weg haben dagegen Salomon van Til a. a. O. und Bengel in seinem ordo temp. ed. Hellwag. p. 201 sqq. bereits eingeschlagen, wenigstens was den terminus a quo der Rechnung anlangt. Diese schlossen sich der talmudischen Tradition [1]) an, welche ausdrücklich berichtet, daß der Tempel von Titus am 9ten Ab (70 n. Ch.) zerstört sei, grade als die erste Priesterclasse Jojarib ihren Dienst angetreten habe. Obwohl es schon an sich nicht unwahrscheinlich ist, daß die Juden dies litur-

---

1) Tract. תענית fol. 29, 1. Scaliger de emend. temp. append. p. 56. Bengel ordo temp. l. c.

zuerst angeführten Jahre und dem 3ten Octbr. im zuletzt angeführten lagen 74 Jahre 10 Monate und 2 Tage, worunter 19 Schaltjahre, also zusammen 27335 Tage oder 162 hieratische Kreise und 119 Tage. Der Rest der 119 Tage ist gleich 7×17 Tagen und führt uns mithin von dem Tage, da die erste Priesterclasse Jojarib wiederum ihr Amt antrat, bis zu dem Tage des Antritts der Classe Abia, der 17ten vom Ende. Da Zacharias am 9ten Octbr. Abends den Tempel verließ, also am 10ten zu Hause sein konnte, so würden wir, wenn wir von da ab 9 Monate für die Schwangerschaft der Elisabeth annehmen und die 6 Monate bei Lucas 1, 26. hinzuzählen, also im Ganzen 1 Jahr und 3 Monate berechnen, als Datum der Geburt Jesu den 10ten Januar erhalten. Und merkwürdig ist, daß die Basilidianer bei Clemens Stromat. I. p. 339.[1]) als Tauf- und Geburtstag Jesu theils diesen 10ten Januar, theils den 6ten Januar angeben. Der 6te Januar, der hier ja auch von denselben Personen angenommen wird, scheint nur eine Modification jener Angabe zu sein, und ist vielleicht so entstanden, daß man die 9 Monate der Schwangerschaft genauer zu 9 Mondmonaten berechnete, was uns richtig auf jenes Datum hinführt. So scheinen wir in jenem alten Datum des Epiphaniastages wirklich eine auf guten Grundlagen, nämlich der Notiz von der Ephemerie Abia, aufgeführte Berechnung des Geburtstags[2]) Jesu zu besitzen, was uns nicht befremden dürfte, da jenes Datum aus dem Kreise orientalischer, vielleicht palästinensischer Christen vgl. S. 139. hervorgegangen ist. Wie dem aber auch

---

1) *φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου καίσαρος, τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνός* (10ter Jan.), *τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός* (6ter Jan.).

2) Um die Zeit des Octobers pflegte die Tradition den Tempeldienst des Zacharias insgemein anzusetzen, selbst wenn sie später so weit abirrte, daß sie ihn als Hohenpriester am Versöhnungstage (10ten Tischri) oder am ersten Tage des Laubhüttenfestes (15ten Tischri) fungiren ließ. Daß diese Annahme indeß mit dem Text des Evangelisten, welcher nur an einen gewöhnlichen Priester denken läßt, streite, liegt auf der Hand; s. Jablonsky a. a. O. p. 340 sqq. Lightfoot zu Luc. 1, 5.

sei, so leuchtet ein, daß der evangelische Text für diesen Grad der Bestimmtheit nicht die nöthige Gewähr leistet, der Rechnung in Pausch und Bogen vielmehr einige wenig probable Hypothesen zum Grunde gelegt werden, z. B. auch die, daß die Conception der Elisabeth auf denselben Tag verlegt wird, an dem Zacharias nach Vollendung des Tempeldienstes etwa zu Hause angelangt sein konnte. Mit Sicherheit läßt sich aus unserm Datum aber die Folgerung ableiten, daß Jesus schwerlich [1]) vor den ersten Tagen des Januar 750 u. c., wahrscheinlich aber noch etwas später geboren sei.

2. Erhalten wir ein neues Kriterium für den Geburtsmonat Jesu, wenn wir hier schon die Succession der einzelnen Erzählungsstücke, aus welchen die Kindheitsgeschichte Jesu besteht, in Rechnung bringen. Später wird hoffentlich bewiesen werden, daß die Darstellung Jesu im Tempel Luc. 2, 22 ff. dem Besuche der Magier bei dem Christkinde Matth. 2, 10—12. vorhergegangen sein muß. Da nun Herodes damals noch lebte und auch noch bei der unmittelbar darauf erfolgenden Abreise der Eltern Jesu nach Ägypten, wie bei dem fast gleichzeitigen [2]) Mord der zweijährigen bethlehemitischen Kinder; die Darstellung der neugebornen Knaben aber nach dem mosai-

1) Zur Noth ließe sich mit der Notiz von der Ephemerie Abia die Voraussetzung noch vereinen, daß Jesus am Schluß des December geboren sei, wenn man nämlich einerseits annähme, daß Conception der Elisabeth und Abgang des Zacharias aus dem Tempel zusammengefallen wären, und wenn man andrerseits den Ausdruck im sechsten (laufenden) Monate Luc. 1, 26. so viel als möglich pressen wollte.

2) Merkwürdig ist, daß der Heide Macrobius den bethlehemitischen Kindermord mit der Hinrichtung des Antipater, des Sohnes Herodes d. Gr., zusammenstellt Saturnal. 2, 4.: cum enim audisset (Augustus), inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum infra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus (Antipatrum) occisum, ait: melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Denn chronologisch müssen beide Facta in der That etwa zusammengefallen sein. Antipater wurde aber, wie wir aus Josephus Ant. 17, 8. 1. vgl. 17, 7. wissen, fünf Tage vor dem Tode Herodes d. Gr. hingerichtet.

schen Gesetz 3 Mos. 12, 2 ff. 40 Tage nach ihrer Geburt geschehen mußte: so wird Jesus spätestens 40 und einige Tage vor dem Tode des Herodes geboren sein. Das führt uns aber in den Monat Februar als den spätesten Termin der Geburt Jesu.

Haben wir somit im Grunde nur noch die Wahl zwischen den beiden Monaten Januar und Februar, so möchte endlich 3) die Notiz bei Lucas 2, 8. entscheidend sein, daß damals Hirten bei ihren Heerden die Nacht im Freien (in Hütten) zubrachten. Freilich hat man hieraus gefolgert, daß die Geburt Jesu überhaupt nicht im Winterhalbenjahre geschehen sein könne; denn die Tradition der Talmudisten, s. Lightfoot zu Luc. 2, 8., berichte, daß die Heerden im März ausgetrieben und im Anfang des November wieder hereingebracht wurden. Aber man darf dabei doch [1]) nicht vergessen, daß jene überdies spätere Bestimmung schwerlich in der Schärfe gemeint sein kann, daß Heerden in keinem der vielen Jahre, in welchen die Witterung sich doch nicht völlig gleich blieb, und an keinem einzigen Orte und bei keiner besondern Veranlassung vor dem März hätten ausgetrieben werden können. Namentlich sind die großen Abstufungen der Temperaturverhältnisse in den einzelnen Gegenden, welche mit den enormen Unterschieden zwischen Höhen und Niederungen in sehr naheliegenden Räumen zusammenhängen [2]), mit in Anschlag zu bringen. Wenn die Talmudisten

---

1) Über die Temperaturverhältnisse des gegenwärtigen Palästina, namentlich Jerusalems haben in neuester Zeit gehandelt: Schubert, Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. Bd. 3. S. 103 ff. Eduard Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im Jahre 1838. Bd. 2. S. 305 ff. Vgl. Winer u. d. A. Witterung.

2) Schubert a. a. O. S. 104. sagt: „Bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft darf man wohl fragen: wo auf Erden ist ein ähnliches nahes Beisammensein des Hohen mit dem Tiefen bemerkt und erhört worden als hier (bei Jerusalem), wo in einer Linie von sieben Stunden Weges eine Absenkung von wenigstens 600 Fuß unter und eine mehr denn vierfach so große Erhebung über die Meeresfläche gefunden wird." Robinson a. a. O. berichtet S. 308.: „die Gerstenernte geht der Waizenernte um eine oder zwei Wochen voran.

nicht in ein genaueres Detail eingehen wollten oder konnten, so mußte ihre Zeitbestimmung natürlich sehr allgemein und vag ausfallen, und man sieht leicht, daß sie als äußerste Gränzen, in denen die Heerden Palästinas ausgetrieben zu werden pflegten, nur ganz im Allgemeinen die Zeit des Früh- und Spätregens angegeben haben. Ferner behauptet der Text des Evangelisten nicht einmal, daß das Übernachten der Heerden im Freien damals zu einer Zeit Statt hatte, in welcher sie in der Regel in jedem Jahre draußen zu sein pflegten, oder daß sie damals bereits überall ausgetrieben waren. Bei der großen Menschenmenge, welche sich damals zum Census in Bethlehem versammelte und wegen Mangel an Raum so sehr ins Gedränge kam eine Wohnung zu finden, daß, wie wir aus dem Beispiele der Eltern Jesu wissen, auch die Stallungen zu Absteigequartieren benutzt werden mußten, läßt es sich aber recht wohl denken, daß die Hirten Bethlehems grade damals, wenn die Witterung es anders nur irgend zuließ, ihre Heerden schon in eins der benachbarten mildern Thäler werden ausgetrieben haben. Aus diesen Gründen glaube ich das evangelische Datum von den im Freien übernachtenden Hirten Bethlehems für geschichtlich ansehn zu dürfen, ohne deßhalb annehmen zu müssen, daß dasselbe uns zufolge jener talmudischen Angabe nothwendig wenigstens bis in den Monat März hineinführe, was nach den von uns bereits ermittelten Resultaten allerdings nicht gehen würde.

Werfen wir aber mit Bezug auf die klimatischen Verhältnisse Palästinas die Frage auf, ob die Heerden eher im Januar oder im Februar draußen zubringen konnten, so werden wir uns für den Februar entscheiden müssen. Denn 1) selbst im

---

Am 4ten und 5ten Juni begannen die Bewohner von Hebron eben ihren Waizen einzusammeln, am 11ten und 12ten waren die Dreschtennen auf dem Ölberge in vollster Thätigkeit; wir hatten bereits am 19ten Mai in den Ebenen von Gaza die Ernte ebensoweit vorgeschritten gesehn, während zu Jericho am 12ten Mai die Dreschtennen schon fast ihre Arbeit vollendet hatten." Josephus bemerkt von Jericho und Umgegend de bell. Jud. 4, 8. 3. ἔστι δὲ καὶ τὸ περιέχον οὕτως εὔκρατον, ὡς λινοῦν ἀμφιέννυσθαι τοὺς ἐπιχωρίους, νιφομένης τῆς ἄλλης Ἰουδαίας.

heutigen Palästina fängt der Frühling schon an, sich im Februar zu regen, während der Januar der eigentliche Sitz des Winters ist, und in den vorhergehenden Monaten, November und December, starke und anhaltende Regengüsse zu erfolgen pflegen. Schubert a. a. O. S. 107. sagt, nachdem er bemerkt hat, daß die Hitze in den Herbstmonaten meist noch sehr groß sei: „und auch nachdem der Frühregen, welcher mitten in der Zeit zwischen dem Herbstäquinoctium und dem Wintersolstitium, etwa 7 Wochen vor Weihnachten fällt, das lechzende Land mit seinen reichen Strömen erquickt hat, bringen die Südwestwinde wieder so milde Tage, daß hier die Zeit um Weihnachten öfters [1]) zu den lieblichsten Zeiten des ganzen Jahres gehört. In der Regel fängt es erst gegen die Mitte des Januar an, etwas anhaltender kalt zu werden, und selbst noch im Februar gefriert es zuweilen.“ Ebendaselbst S. 114: „Der erste Baum, dessen Blüthe vor der Zeit des Spätregens

1) Schubert restringirt selber die obige Bemerkung, welche augenscheinlich mit Bezug auf das Datum des Weihnachtsfestes gemacht ist, durch die Worte in der Note: „doch nicht immer.“ Hiermit ist zu vergleichen Robinson a. a. O. S. 505. u. 506.: „Die herbstlichen Regen, die Frühregen der heiligen Schrift, fangen gewöhnlich in der letzten Hälfte des October an oder im Anfang des November, nicht plötzlich, sondern nach und nach, was dem Landmann Zeit läßt, seine Waizen- und Garten-Felder zu bestellen. Der Regen kommt meist aus W. oder W. N. W. und dauert zwei bis drei Tage hintereinander, indem er besonders stark zur Nachtzeit fällt. Dann dreht sich der Wind nach Osten und mehrere Tage schönen Wetters folgen. Während der Monate November und December fällt der Regen meist in starken Güssen; später kehrt er nur nach längern Intervallen zurück und fällt weniger stark, allein zu keiner Periode während des Winters hört er ganz auf. Schnee fällt in Jerusalem oft im Januar und Februar bis zu Fußtiefe oder höher, liegt aber nicht leicht lange. Die Erde friert niemals; doch hat Herr Whiting den Teich hinter seinem Hause (den Teich Hiskia) einen oder zwei Tage lang mit dünnem Eis bedeckt gesehn. Während des Monats März fällt noch mehr oder weniger Regen, selten aber nach dieser Zeit. In diesem Jahre hatte es im März wenig oder gar nicht geregnet, und überhaupt war weniger Regen gefallen als gewöhnlich.“

erwacht und in den tiefen Thälern selbst vor Eintritt der kalten Tage des Februar sich öffnet, ist der Loz oder Mandelbaum; die Gegend von Bethlehem und Hebron fanden wir im März mit blühenden Obstbäumen geschmückt, unter denen sich die Aprikose, der Apfel und die Birne zeigen." Indeß ergiebt sich aus der Vergleichung der genannten beiden Reisebeschreibungen, daß auch durch diese, wie ihre Verfasser selber geständig sind, die Witterungs- und Temperaturverhältnisse des heutigen Palästina noch nicht völlig aufgeklärt sind. Schubert hat das dankenswerthe Versprechen gegeben, über die naturgeschichtliche Seite dieses Landes an einem andern Orte ausführlicher zu handeln. Ob dies bereits geschehen und in Folge deß auch die hier gemeinten Bedürfnisse zu voller Gnüge befriedigt sind, ist mir unbekannt geblieben. Und 2. müssen sich die klimatischen Verhältnisse Palästinas im Laufe der Jahrhunderte in Etwas geändert haben, so daß sich die Nachwirkungen des Winters gegenwärtig tiefer ins Frühjahr hineinziehen, als dies zur Zeit Jesu der Fall war. Diese Erscheinung zeigt sich fast allenthalben, wo ein Land allmälig in Barbarei versinkt, und die finstern Mächte der Natur nicht mehr wie früher durch des Menschen Hand und Geist gezähmt und gezügelt werden. Sie ist auch rücksichtlich Palästinas schon öfter behauptet worden: mir scheint sie sich mit Nothwendigkeit aus folgenden Gründen zu ergeben. Der gesetzliche Anfangstermin der Ernte war der 16te Nisan, der nicht selten schon in die Schlußtage unsers März fiel. Nach Robinson a.a.O. S. 306. hat gegenwärtig der Früh- und der Spätregen seine feste Gränze verloren. Es fehlen mehrere Baumarten, welche einen mildern Himmel verlangen, fast ganz, wie Schubert da, wo er von der Flora Palästinas spricht, ausdrücklich bezeugt, z. B. die Palme [1]). Ferner sprechen die von uns

1) „Mit der siegreichen Kraft des Landes," heißt es a. a. O. S. 114. „ist zugleich das Zeichen des Sieges, die Palme von ihrem Ort, hinweggenommen; die Palmengärten von Jericho sind bis auf wenige Spuren verschwunden." Über die frühere Zeit von Jerichos Umgebung, vgl. Joseph. de bell. Jud. 4, 8. 3. Nach de bell. Jud.

S. 146. Not. 2. mitgetheilten Data der Erntezeit in mehreren Gegenden des heutigen Palästina, zumal wir sie nicht für außergewöhnliche nehmen dürfen, da dies von Robinson sonst ausdrücklich hätte bemerkt werden müssen, sehr entschieden für ein späteres Reifwerden des Getreides; denn zur Zeit Jesu mußte die Ernte gesetzlich überall mit Eintritt der Pentekoste oder 50 Tage nach dem 16ten Nisan vollendet sein. Endlich lassen sich für unsere Ansicht mehrere Zeugnisse aus Josephus anführen, z. B. wenn er erzählt, daß Herodes, um Jerusalem zu belagern, vor Ende des Winters [1]) mit seinem Heere aufgebrochen sei. Denn da er Jerusalem im Sivan, dem dritten jüdischen Monate (unserm Juni), eroberte, vgl. S. 50 ff., nachdem er es fünf Monate lang belagert hatte de bell. Jud. 1, 18. 2., so muß das Ende des Winters damals etwa mit Anfang unsers Februar zusammengefallen sein.

In der Frage nach dem Monat und Tage der Geburt Jesu sehen wir uns daher schließlich zu der Entscheidung veranlaßt, daß der Tag seiner Geburt sich überhaupt nicht mehr bestimmen lasse, daß unter den Monaten aber der Schluß des December, der Januar und Februar in Betracht zu ziehen sind, von denen indeß der December die wenigste, der Januar eine größere, der Februar die entschieden größte Wahrscheinlichkeit für sich hat.

## III. Succession der einzelnen Begebenheiten der Kindheitsgeschichte.

Der Text der Begebenheiten, welche hier zu ordnen sind, findet sich Luc. 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—38. und Matth. 1 und 2.

1. Die Zusammenordnung von Luc. 1, 5—80. 3, 23—28. mit Matth. 1. macht keine Schwierigkeiten. Und da die chro-

3, 10. 8. gediehen die Palmen (οἱ καύμασι τρέφονται) auch in der reizenden Gegend des Sees Genezareth.

1) λήξαντος oder λωφήσαντος τοῦ χειμῶνος Ant. 14, 15. 14. de bell. Jud. 1, 17. 8.

nologischen Data bereits [1]) erörtert sind, so wäre etwa nur noch die Angabe über den Wohnort der Eltern des Täufers Luc. 1, 39. zu untersuchen. Als dieser wird *πόλις Ἰούδα* angegeben. Man hat geglaubt, unter dieser Bezeichnung einen bestimmten Ort, Jerusalem (die Hauptstadt Judas) oder Jutta, eine Priesterstadt im Stamme Juda — Jos. 15, 55. 21, 16. (Reland, Paulus, Meyer, Raumer u. A.) denn nach 1, 65. muß er zu Judäa gehört haben — suchen zu müssen. Die erste Annahme braucht nicht widerlegt zu werden, die zweite würde durchaus passen, scheint aber nur dann zulässig, wenn man *Ἰούδα* für einen uralten, weil in alle cdd. übergegangenen Schreibfehler für *Ἰουτά* [2]) erklären wollte.

---

1) Nachträglich nur noch eine chronologische Bemerkung zu Luc. 1, 56. Auf den ersten Blick scheint die gewöhnliche Annahme natürlich, daß Maria noch vor der Geburt des Täufers nach Nazareth zurückgekehrt sei: denn diese wird erst 1, 57 ff. erzählt und nirgends bemerkt, daß Maria damals zugegen war. Allein vergleichen wir das Datum *ὡσεὶ μῆνας τρεῖς* mit 1, 26., so wäre sie bei Elisabeth, ihrer Anverwandten, drei Monate und darüber gewesen, um unmittelbar vor deren Niederkunft abzureisen. Das däucht mir so auffallend, daß ich lieber statuire, Lucas habe, um die Reise der Maria in einem Zuge zu Ende zu erzählen, schon 1, 56. von ihrer Heimkehr und dem Zeitpuncte derselben geredet, obwohl er im Folgenden noch Etwas zu berichten hatte, was vor jene Heimkehr fiel. Erzählt er doch auch im gleich Folgenden nicht in strenger Zeitfolge, wenn er das Leben des Johannes von seiner Geburt bis zu seinem öffentlichen Auftreten fortführt 1, 80. und erst 2, 1 ff. die geraume Zeit vorhergehende Geburt Jesu nachbringt. Wenn Maria aber noch bei der Niederkunft der Elisabeth gegenwärtig war, so bestimmen sich die Data *ὡσεὶ μῆνας τρεῖς* 1, 56. und *ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ* 1, 26. dahin, daß erstere gegen Ende des 6ten Monats der Schwangerschaft der letztern schwanger wurde. Da diese Combination indeß keine absolute Gewißheit hat, weil Maria wirklich durch besondere Gründe, die uns nur unbekannt geblieben sind, veranlaßt sein könnte, trotz der nahenden Niederkunft der Elisabeth noch vor derselben abzureisen, so haben wir sie bei der Frage nach dem Monat der Geburt Jesu nicht weiter in Rechnung gebracht. Zu ihrem Resultat stimmt sie jedoch auf's beste.

2) Die LXX. haben für das hebräische יֻטָּה oder יוּטָּה (Jos. 15,55.)

Allein warum soll Lucas (s. de Wette) durchaus den Namen des vielleicht sonst ganz unbekannten Wohnorts der Eltern des Täufers, dessen Leben er ja nicht eigentlich schildern will, angegeben haben? Seine ungefähre Lage ist überdies völlig ausreichend bestimmt durch die ὀρεινή, welche wegen des Zusatzes εἰς πόλιν Ἰούδα näher als ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας gedacht ist, vgl. 1, 65. Wenn dem Lucas an der ausdrücklichen Nennung ihres Wohnorts gelegen hätte, so würde er ihn auch da wohl angegeben haben, wo die Eltern des Täufers zuerst und als Hauptpersonen erwähnt werden 1, 5. oder doch 1, 23., nicht so nachträglich und gelegentlich, wie es 1, 39. geschehen sein würde. Wie ganz anders ist doch das Verfahren des Evangelisten rücksichtlich Nazareth, des Wohnorts der Eltern Jesu, 1, 26. 2, 4.! Wir glauben also, daß sich über den Wohnort der Eltern des Täufers nichts Sicheres ermitteln lasse, als daß er eine Priesterstadt in der ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας gewesen sei. Sollte die specielle Deutung von der Priesterstadt Hebron (Beza, Wolf, Lightfoot u. A.) mehr als rabbinische Tradition sein?

2. Größere Schwierigkeiten scheint die Anordnung des Textes Luc. 2, 1 — 39. Matth. 2. hervorzurufen, der sich auf die Geburt Jesu und deren nähere Umstände bezieht. Nachdem wir aber gesehen haben, daß die Häupter dieser beiden Erzählungsreihen, bei Lucas der Reichscensus unter Herodes, bei Matthäus der Besuch der Magier nach Erscheinung des Messiasgestirns, mit einander harmonirende chronologische Größen sind, werden wir vorläufig auch eine Übereinstimmung in den chronologischen Bestimmungen der sich an sie anschließenden Erzählungsmassen annehmen dürfen. Es fragt sich aber, ob diese Annahme sich auch wirklich und zwar im Einzelnen rechtfertigen lasse.

Anfangs= und Endpunct der zu betrachtenden Abschnitte fallen jedenfalls zusammen: denn beide Evangelisten beginnen mit der Erwähnung der Geburt Jesu in Bethlehem, Luc. 2, 1 ff.

---

Ἰτάν, Josephus Ἰεττά, kein einziger Gewährsmann Ἰούδα, natürlich, weil dies mißverständlich gewesen wäre.

Matth. 2, 1. vgl. 1, 25., und schließen mit der Rückkehr der Eltern Jesu nach Nazareth, um dort dauernd zu wohnen, Luc. 2, 39. Matth. 2, 23. Innerhalb dieser Gränzpuncte aber verläuft die Darstellung bei beiden durch ganz verschiedene Erzählungsstücke. Nur sieht man bald, daß die Auswahl derselben beides durch ihre innere Zusammengehörigkeit, wie durch die Eigenthümlichkeit der sie besitzenden Evangelien bedingt war. Bei Matthäus ist der Besuch der Magier und ihre Erklärung über das Messiasgestirn der Grund von dem Argwohn des Königs Herodes, dieser Argwohn aber ist der Grund wie von dem bethlehemitischen Kindermorde, so von der Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten, und der einmal aufgeregte Verfolgungsgeist der herodischen Dynastie in Jerusalem endlich Grund des spätern, nach ihrer Rückkehr von Joseph gefaßten Entschlusses, nicht in dem Jerusalem benachbarten Bethlehem, sondern in Nazareth zu wohnen. Jedes der übrigen Glieder steht in ursächlichem Zusammenhange mit dem ersten, dem Besuche der Magier in Jerusalem. Wenn Lucas dieses in seine Erzählung nicht aufnahm, so mußte er auch die übrigen mit Stillschweigen übergehen. Was aber insbesondere den Aufenthalt in Ägypten anlangt, so war der zufolge unserer chronologischen Untersuchung von so sehr kurzer Dauer und fiel dabei in eine so frühe Periode des Lebens Jesu, daß er, weil von gar keinem Einfluß auf dessen Bildungsgang, am wenigsten bloß seiner selbstwegen [1]) erwähnt zu werden brauchte. Lucas dagegen erwähnt die Erniedrigung Jesu bei seiner Geburt und seine gleichzeitige Erhöhung in dem Lobgesange der Engel wie in dem verwundrungsvollen Staunen der Hirten, er berichtet seine Beschneidung nach dem Gesetz, seine und der Maria Reinigung nach dem Gesetz und das dabei segnend gesprochene prophetische Wort Simeons und Annas. Das ist wieder ein Zusammenhang, in welchen umgekehrt die Erzählungsstücke des Mat-

1) Die Reise nach Ägypten kann fast nur ein Hin- und Herreisen gewesen sein, denn angetreten wurde sie kurz vor dem Tode des bereits todkranken, hochbetagten Herodes; und sobald sie hörten, daß Archelaus als Nachfolger seines Vaters über Judäa herrsche, Matth. 2, 22., kehrten die Eltern Jesu nach Palästina zurück.

thäus nicht hineingehören, wenn nicht der beabsichtigte Gedankengehalt ein ganz anderer werden oder doch in einer weniger scharfen Form auftreten sollte. Jeder von den Evangelisten aber hat das ausgewählt, was der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums entspricht. Matthäus erzählt, wie die Weisen des Morgenlandes dem neugebornen Kinde ihre Huldigung darbringen, um die sich in ihrer Gotteserkenntniß weise dünkenden Juden zur Nachahmung zu reizen. Der Pauliner Lucas schildert den, der in seiner Menschwerdung Knechtsgestalt annahm und doch herrschte, welchen Hirten, die Thoren dieser Welt, zuerst zu verehren kamen; der sich dem Gesetze unterordnete und doch Gesetz und Propheten zu erfüllen berufen war. Matthäus motivirt weitläufig, wie es gekommen sei, daß Jesus nicht in Bethlehem, der Stadt Davids, erzogen werden sollte. Lucas erzählt nur, daß Jesus schon in seiner Geburt durch seine Aufnahme in den Kataster des Reichscensus ein Bürger des römischen Weltreichs wurde, gleichsam zum Zeichen, daß er und sein Reich nicht dieser oder jener Nation angehören, sondern ein Erbtheil der ganzen Welt werden sollte. Jeder von ihnen zeigt sich bei seiner Darstellung in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und schließt doch des Anderen Glaubwürdigkeit nicht aus. Thut ers auch in chronologischer Beziehung nicht? und was ist der chronologische Faden, der die so verschiedenen Erzählungsstücke mit einander verbindet?

Die Erzählung bei Matthäus bildet augenscheinlich eine Kette auch chronologisch untrennbarer Begebenheiten. Sie wird daher in die Erzählung des Lucas irgendwo einzuschalten sein. Die chronologische Ordnung des Lucas ist aber folgende: 1. Die Geburt Jesu 2, 1—20. 2. Seine Beschneidung am 8ten Tage 2, 21., vgl. 3 Mos. 12, 3. 1 Mos. 21, 4. 3. Mariä Reinigung 40 Tage nach der Geburt 2, 22—38. 3 Mos. 12, 2 u. 4. 4 Mos. 3, 40. 4. Rückkehr der Eltern Jesu nach Nazareth 2, 39. Es sind hier zwei Stellen, an denen eine Einschaltung angenommen werden könnte, erstens innerhalb der 40 Tage bis zu Mariä Reinigung und zweitens vor der Rückkehr der Eltern mit dem Kinde nach Nazareth. Einige, na-

mentlich Hug [1]), betreten den ersten Weg. Allein dagegen spricht nicht nur, daß die Wöchnerin, wie das Gesetz verlangte, während jener 40 Tage zu Hause bleiben sollte, sondern auch, daß innerhalb derselben schwerlich das Alles geschehen sein kann, was bei Matthäus berichtet wird, die Reise der Magier nach Jerusalem und Aufenthalt daselbst, ihre Reise nach Bethlehem, die Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten und Rückkehr von dort. Hug nimmt freilich an, daß Maria sich erst auf ihrer Rückreise aus Ägypten dem Gesetze der Reinigung im Tempel unterzogen habe, da die mosaische Bestimmung der 40 Tage in unserm Falle, weil die Mutter mit dem Kinde vor dieser Frist das Land habe verlassen müssen, eine nothwendige Ausnahme erlitten habe. Indeß wird die im Gesetze vorgeschriebene Bestimmung Luc. 2, 22. (vgl. die parallele Zeitbestimmung Luc. 2, 21.) ausdrücklich als Termin der Reinigung angeführt. Ferner ist es nicht denkbar, daß die Eltern Jesu nach dem Morde der bethlehemitischen Kinder nach Jerusalem zurückgekehrt sein sollten, weil sie die Nachstellung des Archelaus zu fürchten hatten. Auch hier freilich weiß Hug einen Ausweg, indem er meint, die Darstellung der Maria im Tempel sei in jener Zeit geschehen, als Archelaus bald nach dem Tode seines Vaters nach Rom gereis't war, um sich von Augustus die Bestätigung seiner Herrschaft einzuholen. Aber Matthäus macht 2, 22. ausdrücklich bemerklich, daß Joseph aus Furcht damals nicht nach Judäa ging, sondern sich nach Nazareth in Galiläa zurückzog (ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν), und die Erklärung von Hug: er ging mit erschrockenem Herzen dahin, ist nach Grammatik und Zusammenhang unzulässig. Wenn die Begebenheiten bei Matthäus also nicht innerhalb der 40 Tage des Lucas unterzubringen sind, so bleibt noch der Versuch übrig, sie vor der Rückkehr Josephs nach Nazareth Luc. 2, 39. einzuschalten. Und ich wüßte nicht, was diesen Versuch vereiteln könnte.

---

1) In der Fortsetzung der trefflichen Abhandlung: Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Strauß. Freiburger Zeitschr. für Theologie. Bd. 1. Heft 2. S. 66 ff.

Man sagt zwar, Lucas spreche dort von keinem weitern Aufenthalte Josephs in Bethlehem, sondern lasse ihn, nachdem dem Gesetze Genüge geschehen, nach Nazareth zurückkehren. Daß Joseph damals aber wirklich zunächst wieder nach Bethlehem ging, wie Matth. 2, 1 ff. nach unserer chronologischen Anordnung voraussetzen würde, läßt sich mit vollkommener Sicherheit aus der Darstellung des Evangelisten Matthäus erschließen, wenn er 2, 23. den Entschluß Josephs, selbst in noch späterer Zeit nicht wieder nach Bethlehem zu gehen, erst noch besonders motivirt: was doch voraussetzt, daß er ursprünglich zum Gegentheil entschlossen war oder nach der frühern Lage der Dinge sich hätte entschließen müssen. Und was den Lucas anlangt, so übergeht er den sehr kurzen bethlehemitischen Aufenthalt Josephs nach Mariä Reinigung und den ebenfalls sehr kurzen in Ägypten nur mit Stillschweigen, was doch nicht eben so viel ist, als wenn er ihn ausdrücklich geleugnet hätte. Ich will den schlimmsten Fall setzen, daß er ihn nicht kannte, was allerdings möglich ist, da ich nicht glaube, daß ihm auf magischem Wege die Kunde von den Thatsachen des Lebens Christi zu Theil geworden sei, sondern, wie er selbst in seinem Vorworte andeutet, schriftlich oder mündlich durch Augenzeugen desselben, also gewiß auch Manches, zumal manches minder Bedeutsame, aus demselben ihm unbekannt geblieben sein mag. Aber welcher nüchterne Forscher möchte hieraus auf die Unglaubwürdigkeit des ergänzenden Berichts bei Matthäus oder, wenn er nämlich auf die geringe Bedeutsamkeit der hier in Frage stehenden Auslassungen für den geistigen Entwicklungsgang Jesu achtet, auf eine überall unzureichende Kunde bei Lucas schließen! Eine Kritik wie die von Strauß, Fritzsche u. A. geübte, wornach es für den Geschichtsforscher ein wahres Malheur wäre, wenn eine seiner Quellen irgend ergänzend einträte, kann ihn doch wahrlich nicht irren. Andrerseits ist selbst denkbar, daß Lucas den ganzen Hergang bei Matthäus kannte, ohne von der Rückkehr Josephs nach Bethlehem und seiner Flucht nach Ägypten reden zu wollen. Denn theils paßte letzteres nicht zu den Zwecken seiner Darstellung, und theils hätte es nicht ohne das, was bei Matthäus voraufgeht und

nachfolgt, verstanden werden können, theils war es an sich von zu flüchtiger Dauer und theils von zu geringem Einflusse auf die innere Entwicklung des Messiaskindes, als daß es von Lucas, der grade in Behandlung der Kindheitsgeschichte sehr summarisch verfährt — ein einziger Vers für einen Zeitraum von beinahe 12 Jahren 2, 40. und wiederum ein Vers 2, 52. für einen Zeitraum von ungefähr 18 Jahren — mit Nothwendigkeit hätte gewürdigt werden müssen. — Wir schalten also den Abschnitt bei Matthäus gleich nach Mariä Reinigung ein: a. Besuch der Magier in Bethlehem 2, 1—12. b. Unmittelbar darauf Flucht nach Ägypten und bethlehemitischer Kindermord 2, 13—18. c. Rückkehr nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazareth 2, 19—23. vgl. Luc. 2, 39.

Wir lassen dieser Anordnung eine genauere chronologische Erörterung der einzelnen Facta folgen. Erwägen wir, daß bereits 40 Tage bis zu Mariä Reinigung abgelaufen waren und dann noch die Data a und b bei Matthäus hinzukommen, so muß Jesus mindestens 40 bis 45 Tage vor dem Tode des Herodes (starb in den ersten Tagen des April) geboren sein. Der Blutbefehl über die bethlehemitischen Kinder vgl. S. 153. würde dann in die letzten [1]) Lebenstage des Herodes fallen, und erklärt sich aus dem Gemüthszustande des geistig und leiblich kranken Herodes in jener Zeit besonders leicht. Einen um Etwas [2]) längern Zwischenraum würden wir erhalten, wenn aus Matth. 2, 14 u. 19. erhellte, daß die Eltern Jesu in Ägypten anlangten, bevor Herodes starb. Allein im Sinne der Erzählung, welche unstreitig motiviren will, warum jene noch gegen Ende der Herrschaft des Herodes Bethlehem verließen und

---

1) Außer den Hinrichtungen seiner Söhne erinnere ich an den gräulichen Befehl, den Herodes kurz vor seinem Tode erließ, aus allen angesehenen Familien ein Mitglied an seinem Todestage zu tödten, damit sich wegen der allgemeinen Trauer Niemand über seinen Tod freuen möge. Ant. 17, 6. 6.

2) Von dem im südlichen Palästina gelegenen Bethlehem konnte man bis an die ägyptische Gränze bei Rhinokolura bequem in 3 bis 4 Tagen gelangen, und die flüchtigen Eltern Jesu werden so rasch als möglich gereist sein.

selbst nach dessen Tode unter der Herrschaft des Archelaus dahin nicht zurückkehrten, liegt nothwendig nur das ausgesprochen, daß sie von Bethlehem abreisten, während Herodes regierte, und bereits in Ägypten angelangt waren, als sie dessen Tod erfuhren. Wenn sie aber erst in Ägypten von seinem Tode hörten, so wird dadurch die Annahme nicht ausgeschlossen, daß Herodes noch vor ihrer Ankunft in Ägypten gestorben war. Vielmehr würde, wenn wir Letzteres annehmen, das Erste allein wahrscheinlich sein. Bei der entgegengesetzten Annahme, welche sich durch den Wortlaut des Textes allerdings mehr empfiehlt, würden wir aber den Geburtstag Jesu in den Februar nur etwas tiefer und im äußersten, unwahrscheinlichsten Falle in den Januar hineinrücken müssen. — Die Facticität der ägyptischen Flucht steht indeß fest, verbürgt ihrerseits die Kette der Begebenheiten, in der sie sich befindet, und wird durch sie verbürgt. Wohin hätte Joseph vor Herodes dem Großen, der noch ganz Palästina beherrschte, auch besser fliehen sollen, als nach dem von jüdischen Volksgenossen zahlreich bewohnten Ägypten? Mit Recht macht Neander darauf aufmerksam, daß selbst, wenn man auch sonst den Vermuthungen Raum geben wollte, daß einzelne evangelische Thatsachen gemäß der damals herrschenden Messiaserwartung erdichtet sein möchten, dies doch in unserm Falle nicht geschehen sein könne. Denn der Ausspruch des Propheten Hosea 11, 1., der im Grundtexte auf das Volk Israel geht, Matth. 2, 15. aber als Vorbild auf den ägyptischen Aufenthalt des Messias Jesus gedeutet wird, konnte so, wie vom Evangelisten geschehen, nur unter der Voraussetzung ausgedeutet werden, daß die ägyptische Flucht bereits als Factum, für welches ein vorbildliches Wort in dem A. T. gesucht wurde, vorlag. Aus dem Worte allein wäre man kaum leichter zur Erdichtung jenes Factums gekommen, als aus dem Worte des Jesaias 11, 1. נֵצֶר zu der Behauptung, daß Jesus in Nazareth erzogen worden sei Matth. 2, 23. Gfrörer freilich hebt Jahrh. des Heils Abth. 2. S. 362 ff. hervor, daß die Messiashoffnung jener Zeit einen Messias aus Ägypten erwartet habe, weil auch Mose, das Vorbild des Messias, aus Ägypten kam. Indeß hat er weder gezeigt, daß derselbe Messias, der aus Bethlehem kam, auch aus Ägypten

kommen sollte, noch ist nach unserm Evangelisten Jesus in Ägypten das Nachbild Mose's, sondern des ganzen Volks.

3. Über die Jugendgeschichte des Herrn handelt noch der Abschnitt Luc. 2, 41—52. Das eine Factum, welches hier mitgetheilt wird, die Reise des zwölfjährigen Knaben zum Pascha nach Jerusalem 2, 41—51., ist chronologisch leicht bestimmbar; denn 12 zu 750, dem Geburtsjahre Jesu, giebt das Jahr 762 u. c. Es war das Pascha 762, welches Jesus zuerst und als mündiges Glied der theokratischen Gemeine besuchte. Der Ethnarch Archelaus, vor dessen Nachstellung seine Eltern früher besorgt waren, war 759 von den Römern in's Exil verwiesen vgl. S. 55., und Judäa damals römische Provinz.

## Zweiter Abschnitt.

# Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannis des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennehmung des erstern und der Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste.

Der Text des jetzt zu behandelnden Zeitraums findet sich Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47. Zuerst ist die Zusammengehörigkeit dieses evangelischen Textes im Allgemeinen darzuthun, dann sind zweitens die beiden Gränzpunkte dieses Zeitraums, d. i. Anfangs- und Endpunkt desselben, einer möglichst scharfen chronologischen Erörterung zu unterwerfen, und endlich drittens die innerhalb dieser Gränzpunkte verlaufenden Begebenheiten nach ihrem Successionsverhältniß zu ordnen und zu bestimmen.

### I. Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen.

Die Zusammengehörigkeit des Textes aus den synoptischen Evangelien leuchtet von selber ein und ist auch allgemein zugegeben. Schwieriger scheint die Zusammenordnung mit dem Texte bei Johannes. Indeß da sämmtliche Evangelisten innerhalb unsers Textes mit ihrer Darstellung des messianischen Wirkens Jesu beginnen, so ist zunächst bloß nachzuweisen, daß sie am Ende der angezeigten Abschnitte ungefähr an derselben Stelle des Lebens Jesu schließen. Dies geht aber vorläufig aus folgenden drei Puncten hervor.

1. Bei den Synoptikern erscheint als terminus ad quem die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers,

auf welche Jesus nach Galiläa geht, Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14. vgl. 3, 20. Wo findet sich nun bei Johannes die correspondirende galiläische Reise? Johannes hat bis zu Ende seines Textes einen zweimaligen Aufenthalt Jesu in Galiläa Joh. 2, 1—12. 4, 45—54. Keiner von beiden kann aber von den Synoptikern gemeint sein. Der erste nicht, denn der Täufer war noch nachher in voller Wirksamkeit Joh. 3, 22—36. und, wie 3, 24. ausdrücklich behauptet wird, noch nicht ins Gefängniß geworfen. Aber auch der zweite nicht: denn beim Beginn auch dieser Reise Jesu nach Galiläa stand der Täufer noch in freier Wirksamkeit Joh. 4, 1 [illegible] Es kann daher frühestens die Reise nach Galiläa Joh. 6, 1. gemeint, aber die muß auch gemeint sein. Denn theils kommt nun kein galiläischer Aufenthalt Jesu im johanneischen Evangelium mehr vor, welcher der Dauer und Bedeutsamkeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, wie sie von dem angegebenen terminus an bei den Synoptikern geschildert wird, irgend entsprechen könnte, theils finden sich während des angezeigten galiläischen Aufenthalts bei Johannes sogar ausdrückliche Parallelen mit den Synoptikern: Joh. 6, 1—15. Luc. 9, 10—17. Marc. 6, 30—44. Matth. 14, 13—21. Joh. 6, 16—21. Marc. 6, 45—53. Matth. 14, 22—34. Joh. 6, 66—70. Luc. 9, 18—20. Marc. 8, 27—29. Matth. 16, 13—16. Aber nicht bloß das chronologische Datum der Gefangennahme des Täufers erweist die Zusammengehörigkeit des unserm Zeitraume zugewiesenen Textes, sondern das thut

2. auch die übereinstimmende Angabe der Evangelisten über die Localität, in welcher Jesus am Schlusse unsers Zeitraums weilend gedacht werden muß. Der Evangelist Johannes, welcher über diesen Abschnitt des messianischen Wirkens Jesu am weitläuftigsten handelt, erzählt, daß letzterer zu einem Feste der Juden 5, 1. nach Jerusalem gegangen war, und von hieraus, also aus Judäa, kehrt er nach Galiläa zurück 6, 1. Die Synoptiker lassen Jesum ebenfalls am Schlusse unsers Abschnitts wenigstens nicht in Galiläa anwesend sein. Lucas hat 4, 14. ὑπέστρεψεν εἰς τὴν Γαλ., Marcus 1, 14. ἦλθεν εἰς τὴν Γαλ., Matth. 4, 12. ἀνεχώρησεν εἰς τ. Γαλ. Woher

kam Jesus aber damals nach Galiläa zufolge der synoptischen Evangelien? Darüber scheint die Stelle bei Matthäus Aufschluß zu geben. Wir haben bereits oben S. 37. gesehen, daß ἀνεχ. εἰς τ. Γαλ. nicht heißen kann: er kehrte zurück, sondern er zog sich zurück nach Galiläa. Folglich kann bei Matthäus, abgesehen von allen chronologischen Gegengründen, das ἀνεχώρ. nicht die Rückkehr Jesu aus der Wüste, in die er sich, wie Matthäus kurz vorher erzählt, begeben hatte, um versucht zu werden Matth. 4, 1., bedeuten: denn in einer Wüste hätte er ja in weit größerer Zurückgezogenheit gelebt, als in dem bewohnten Galiläa. Da ἀναχωρεῖν aber auch nicht von einem Zurückweichen aus Furcht vor der Grausamkeit des Herodes Antipas, welcher eben erst den Täufer gefangen gesetzt hatte, gedeutet werden kann, weil Jesus in diesem Falle sich gewiß nicht nach Galiläa zurückgezogen haben würde, welches ja grade unter der Botmäßigkeit jenes Herodes stand: so muß hier Galiläa als verborgener Aufenthalt Jesu bezeichnet sein gegenüber einem andern Schauplatze, wo in Öffentlichkeit zu wirken ihm als Messias zugestanden haben würde. Dies kann aber an sich und namentlich bei Matthäus kein anderes Land als Judäa gewesen sein. Folglich setzt auch die synoptische Relation voraus, daß Jesus am Schlusse unsers Abschnitts nicht bloß nicht in Galiläa, sondern in Judäa verweilt habe.

3. Schon deßwegen wird der johanneische Text 1, 19—5, 47. vor Matth. 4, 12. Parall. einzuschalten sein, weil die andauernde judäische Wirksamkeit Jesu, welche dort berichtet wird, in der synoptischen Relation später keinen Raum findet.

Die voraufstehenden drei Gründe, welche zu demselben Ziel führen, können genügen, um die Zusammengehörigkeit des angezeigten Textes aus den 4 Evangelien vorläufig darzuthun. Der vollständige Beweis ihrer Zusammengehörigkeit wird im Folgenden geliefert, wo sich hoffentlich ergeben wird, daß das auf dieser Voraussetzung basirte Verfahren unter Berücksichtigung der einzelnen evangelischen Data in der That zu einem in sich einigen Systeme des chronologischen Wissens führt.

Das erste und das dritte der angeführten Daten sind, wie

hier noch bemerkt werden mag, in ihrer allgemeinsten Fassung für die synoptische Betrachtung der vier Evangelien so unmittelbar gegeben, daß schon Eusebius sie dem Wesen nach geltend macht, wenn er in der interessanten Stelle, in welcher er über unsere kanonischen Evangelien handelt, h. e. 3,24. wörtlich sagt: *Τῶν προαναγραφέντων τριῶν* (die drei ersten Evangelien) *εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν* (Johannes) *διαδεδομένων ἀποδέξασθαι μὲν φασὶν ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν.* So weit die schon vor Eusebius geltende und von ihm berichtete Tradition über das Evangelium des Johannes und sein Verhältniß zu den andern Evangelisten, in welchen das synoptische Verhältniß der Evangelien factisch im Allgemeinen ganz richtig bestimmt wird, wenn auch die Annahme einer absichtsvollen Berücksichtigung und Ergänzung der Synoptiker von Seiten des vierten Evangelisten, durch welche jenes Verhältniß erklärt wird, irrig sein sollte. Nach Angabe der kirchlichen Tradition läßt Eusebius dann folgende Begründung derselben folgen: *Καὶ ἀληθής γε ὁ λόγος. Τοὺς ἄλλους γοῦν τρεῖς εὐαγγελιστὰς συνιδεῖν πάρεστι, μόνα τὰ μετὰ τὴν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κάθειρξιν ἐφ' ἕνα ἐνιαυτὸν πεπραγμένα τῷ σωτῆρι συγγεγραφότας αὐτό τε τοῦτ' ἐπισημηναμένους καταρχὰς τῆς αὐτῶν ἱστορίας. Μετὰ γοῦν τεσσαρακονταήμερον νηστείαν καὶ τὸν ἐπ' αὐτῇ πειρασμὸν τὸν χρόνον τῆς ἰδίας γραφῆς ὁ μὲν Ματθαῖος δηλοῖ λέγων· „ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν." Ὁ δὲ Μάρκος ὡσαύτως· „μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι, φησίν, Ἰωάννην, ἦλθεν Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν." Καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ πρὶν ἄρξασθαι τῶν τοῦ Ἰησοῦ πράξεων παραπλησίως ἐπιτηρεῖ φάσκων· „ὡς ἄρα προσθεὶς Ἡρώδης οἷς διεπράξατο πονηροῖς κατέκλεισε τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ."* Zur Rechtfertigung dieser synoptischen Betrachtung bemerkt er bald darauf, daß Johannes sie andeute, *μνημο-*

νεύσαντα τοῦ βαπτιστοῦ, μεταξὺ τῶν Ἰησοῦ πράξεων, ὡς ἔτι βαπτίζοντος ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλήμ, und daß er sie zuverlässig bezeichne, wenn er sage: οὔπω γὰρ ἦν Ἰωάννης βεβλημένος εἰς φυλακήν. Er schließt endlich: Οἷς καὶ ἐπιστήσαντι οὐκέτ' ἂν δόξαι διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, τῷ τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην τὰ πρῶτα τῶν τοῦ Χριστοῦ πράξεων περιέχειν, τὰ δὲ λοιπὰ τὴν ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου αὐτῷ γεγενημένην ἱστορίαν. Auch in der Gegenwart haben viele Exegeten dies in die Augen springende synoptische Verhältniß der vier Evangelien im Allgemeinen richtig erkannt. Aber dasselbe ist noch nicht allseitig genug erwiesen und darum auch vielfach wieder in Zweifel gezogen: was wohl damit zusammenhängt, daß man einerseits die grundlegenden chronologischen Data nicht sorgfältig genug und in ihrem ganzen Zusammenhange erforschte, und andrerseits, wenn man wirklich auf eine genauere Chronologie ausging, sich die gewonnene Einsicht durch die gewöhnliche Annahme wieder trübte, daß schon die Joh. 4, 43. berichtete Reise Jesu nach Galiläa der bei Matth. 4, 12. Parall. erwähnten entspreche. Möchte das Folgende ein Beitrag zur Ermittlung des wahren Thatbestandes sein.

## II. Chronologische Bestimmung der beiden Gränzpuncte unsers Zeitraums.

Anfangs- und Endpunct unsers Zeitraums, wie in der Überschrift des zweiten Abschnitts bereits angedeutet, sind doppelt bestimmt, jedes Mal durch eine Thatsache wie aus dem Leben Jesu so aus dem Leben des Täufers. Wir werden indeß jene stets zuerst chronologisch zu bestimmen suchen, um darnach eine Bestimmung der letztern zu treffen. Denn es läßt sich erwarten, daß in einer Biographie Jesu, welche doch sämmtliche Evangelisten zu schreiben beabsichtigten, wenn von ihnen überhaupt chronologisch verfahren ist, vor allen Dingen eine Chronologie der Thatsachen aus dem Leben der Hauptperson wird angestrebt sein.

## A. Anfangspunct unsers Zeitraums, und zwar

### 1. Beginn des messianischen Amts Jesu oder seine Taufe durch Johannes.

Um eine gehörig vermittelte Vereinigung zu treffen, werden wir zunächst untersuchen müssen, was die einzelnen Evangelisten über diesen terminus im Zusammenhange ihres Evangeliums ausgesagt haben.

Der Evangelist Johannes erwähnt nach 1, 31—34. vgl. 1, 26., wo die Taufe Jesu bereits als geschehen vorausgesetzt wird, ein Pascha 2, 13., welches Jesus in Jerusalem mitfeierte. Ließe sich dieses chronologisch genau fixiren, so wäre ein terminus ad quem gegeben, vor welchem jedenfalls Jesu Taufe nach Johannes zu setzen wäre. Das ist nun aber allerdings möglich. Denn erstens ist uns ein damals gesprochenes Wort chronologischen Inhalts aufbewahrt 2, 20.: *Τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος*. Der Tempel, der gemeint ist, ist, wie aus dem *οὗτος* erhellt, der sogenannte herodianische. An diesem war, wie er damals dastand, bereits 46 Jahre lang gebaut, während er nach Josephus Ant. 20, 9. 7. kurz vor dem Anfange des jüdischen Kriegs erst ganz vollendet wurde. Rechnen wir also 46 Jahre zu der Zeit hinzu, wo Herodes den sogenannten zweiten Tempel zu restauriren begann, so müssen wir das Jahr des Pascha erhalten, in welchem die Juden jenes Wort zu Jesu sprachen. Der Anfang der Tempelrestauration fällt nun jedenfalls ins 18te [1]) Regierungsjahr

---

1) Ant. 15, 11. 1. Derselbe Geschichtschreiber nennt de bell. jud. 1, 21. 1. in dem jetzigen Texte zwar das 15te Regierungsjahr des Herodes. Indeß ist hier, wenn nicht eine Correctur, doch ein Versehen der Abschreiber in der Zahlenangabe (15 statt 18) anzunehmen, wie solche überhaupt und namentlich in den Handschriften des Josephus nicht selten sind, vergl. die Menge von Beispielen, die ich in meiner Schrift: Zur Auslegung und Kritik u. s. w. S. 139 ff. angeführt habe. Dies folgt schon daraus, daß die Schenkung des Besitzthums des Zenodorus an Herodes, welche Josephus Ant. 15, 10. 3. nach dem Schlusse des 17ten Regierungsjahrs, d. i. frühestens am 1sten Nisan 734 und Dio 54, 7. ebenfalls ins Jahr 734 setzt, nach den Alterthümern des Josephus einerseits zu den

des Herodes, vom Tode des Antigonus oder dem 3ten Monate 717 u. c. gerechnet, also Nisan 734 bis dahin 735 u. c., und höchst wahrscheinlich ward der Grundstein des restaurirten Tempels im Monat Kislev 734 u. c. und zwar höchst passend am Fest der Tempelweihe gelegt. Denn da, wie Josephus Ant. 15, 11. 5 u. 6. berichtet, der äußere Tempelbau in 8 Jahren und darauf das Innere desselben, welches allein die Priester aufbauten, in einem Jahre und 6 Monaten, zusammen also in 9 Jahren und 6 Monaten vorläufig fertig wurde, worauf ein Dankfest veranstaltet ward, und zwar an demselben Tage, an welchem Herodes seine Herrschaft antrat d. i. im 3ten Monat oder Sivan, vgl. S. 50., so erhalten wir, 6 Monate vom Sivan zurückgerechnet, den Kislev als denjenigen Monat, in welchem der Tempelbau seinen Anfang nahm. Nahm aber der Tempelbau seinen Anfang Kislev 734, jedenfalls aber noch vor dem Pascha oder 15ten Nisan 735, weil das 18te Regierungsjahr des Herodes schon vor dem 1ten Nisan 735 abgelaufen war, so ist bei Johannes unter dem Pascha, an welchem seit dem Beginne des herodischen Tempelbaus 46 Jahre verflossen waren, das Pascha im Jahre 781 zu verstehen. Auf dasselbe Datum gelangen wir zweitens, wenn wir die Zeit dieses Pascha in Beziehung setzen zu dem letzten bei Johannes erwähnten Pascha, an welchem Jesus den Kreuzestod erlitt. Zwischen unserm und diesem letzten Pascha wird nämlich, wenn wir die ἑορτὴ τ. Ἰουδ. schon 5, 1. vorläufig mit der Mehrzahl der heutigen Exegeten für kein Pascha ansehen, von Johannes nur noch ein einziges 6, 4. erwähnt. Folglich würde, wenn unser

voraufgehenden Begebenheiten und andrerseits nach den sie bedingenden oder gleichzeitigen Umständen, z. B. dem Aufstande der Gadarener, an welchem Zenodorus Theil nahm, auch zu den Gründen gehörte, warum Herodes den Entschluß der Tempelrestauration faßte. Vergl. Anger a. a. O. S. 22 u. 23. Wenn indeß dieser Gelehrte für möglich hält, daß die 46 Jahre bei Johannes zu dem Anfangsdatum der Tempelrestauration hinzugezählt auch das Jahr 782 geben können, so konnte diese Behauptung im Grunde wohl nur wegen seiner bereits fertigen Ansicht über das Todesjahr Christi (784 u. c.) aufgestellt werden.

Paschafest 781 fiele, jenes letzte ins Jahr 783 gesetzt werden müssen. Und frappant ist es, daß der erste Tag des Pascha oder der 15te Nisan, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, im Jahre 783 u. c. oder 30 n. Ch. gerade ein Freitag war, an welchem Wochentage Jesus, wie später gezeigt werden wird, nach der übereinstimmenden Angabe sämmtlicher 4 Evangelien den Kreuzestod erlitten haben soll. Als eine unerschütterliche Thatsache steht daher fest, daß die Taufe Jesu nach dem Evangelisten Johannes wenigstens vor dem 15ten Nisan (30sten März) 781 anzusetzen ist, so sehr, daß, wenn die synoptischen Angaben mit diesem klaren johanneischen Datum nachweislich in keiner Weise zu vereinbaren ständen, ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern in diesem Puncte offen und ohne weiteres zuzugeben wäre.

Es läßt sich aber entweder dieser terminus ad quem der Taufe Jesu noch näher bestimmen, oder vielleicht auch ein terminus a quo derselben nach dem johanneischen Evangelium ausfindig machen, wenn wir jetzt die Erörterung der Frage zu erledigen suchen, ob der Evangelist Joh. 1, 29—34. den Tauftag Jesu beschrieben habe oder nicht.

Für die erste Ansicht spricht im Zusammenhange des johanneischen Evangeliums gar Nichts. Nur wenn man auf die synoptischen Evangelien hinübersieht, scheint es auffallend, daß der Täufer nach Johannes 1, 27. ähnliche Worte nach der Taufe Jesu gesprochen haben soll, wie zufolge der synoptischen Relation Matth. 3, 11. Parall. vor derselben. Andrerseits sollte grade die Vergleichung der Synoptiker vor jener irrthümlichen Annahme warnen, weil die 40 Tage, in denen Jesus zufolge der Synoptiker erst nach seiner Taufe versucht wurde, chronologisch nirgends unterzubringen sind, wenn nicht vor dem Beginn der johanneischen Darstellung des Lebens Jesu, also schon vor Joh. 1, 19., vgl. Lücke zu Joh. 1, 29. Jener erst erwähnte synoptische Schein verliert sich indeß, wenn man bedenkt, daß, wenn eine wirkliche Parallele dasein sollte, die sehr distincte johanneische Zeitbestimmung τῇ ἐπαύριον (am folgenden Tage) Joh. 1, 29. den allgemeinen Formeln τότε bei Matthäus 3, 13. und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις

bei Marcus 1, 9. correspondiren würde. Aller Schein verschwindet, wenn man erwägt, daß Joh. 1, 27. vgl. die synopt. Parall. einen Ausspruch des Täufers enthält, in welchem er sein Verhältniß zu dem Messias gleichsam formulirte; daß nämlich das eine stereotype Prädicat, welches er dem Messias in Bezug auf sich beilegt, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος nichts weiter als der Correlatbegriff ist zu dem von ihm selber und von Jesu auf ihn bezogenen alttestamentlichen Begriffe eines Vorläufers [1]), mithin durch das A. T. sanctionirt war, und daß der andere stereotype Ausspruch, in welchem er seine untergeordnete Stellung zum Herrn mit Benutzung des Bildes vom Schuhriemen, den der Knecht zu lösen hat, darstellte, das Grundgefühl seiner unterthänigen Verehrung gegen den großen Kommenden auszudrücken gewiß besonders geeignet war. So bezeichnet der Täufer stets und nicht bloß bei den Synoptikern, sondern auch im johanneischen Evangelium 1, 26. 33., seine Taufe als eine Taufe mit Wasser und dagegen die Messiastaufe als Taufe im heiligen Geist, weil die gewählte Bezeichnung wirklich die innere Beschaffenheit der Sache traf. Bleiben wir aber im Zusammenhange des Johannesevangeliums, aus welchem eine Stelle innerhalb desselben doch vor allen Dingen erklärt werden muß, so spricht nicht nur gar Nichts für die Ansicht, daß an der Stelle Joh. 1, 29 — 34. der Tauftag Jesu gemeint sei, sondern Mehreres ausdrücklich dagegen. Denn der Evangelist erzählt hier nicht, daß Jesus damals erst getauft sei, sondern nur, was der Täufer aus der Taufe Jesu und den sie begleitenden Umständen nach seinem eigenen Zeug-

1) Jes. 40, 3. vgl. Joh. 1, 23. 3, 28. Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4 — 6. ferner Mal. 3, 1. vgl. Luc. 7, 27. Matth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 1, 76. 1, 17. und dazu Mal. 4, 5. 6. Das Stereotype der Formel ergiebt sich durch Vergleichung von Luc. 3, 16. Apostg. 13, 25. Matth. 3, 11. Marc. 3, 7., namentlich aber aus dem Evangelium des Johannes selber, zufolge dessen der Täufer jenen Ausspruch wesentlich in derselben Weise zu drei verschiedenen Zeiten gethan haben soll, erstens gegen seine Jünger, wie Joh. 1, 30. vgl. 1, 15. andeutet, dann Angesichts der Sanhedristen Joh. 1, 27. 28., endlich nicht lange vor seiner Gefangennahme Joh. 3, 28 — 30.

nisse für seine persönliche Erkenntniß des Messias gewonnen habe: und ein solches Zeugniß konnte letzterer natürlich auch noch zu einer spätern Zeit ablegen. Ja schon wegen der anschaulichen Lebendigkeit der Darstellung bei Johannes ist es unwahrscheinlich, daß bei ihm der Täufer eine Begebenheit aus dem Tauftage Jesu erwähnen sollte, ohne daß er selber ausdrücklich hinzugefügt hätte, daß die Rede des Täufers gerade auf jenen Tauftag gefallen wäre. Noch mehr, der Täufer nennt Joh. 1, 31. 33. ausdrücklich als Folge einer ihm bei der Taufe zu Theil gewordenen außerordentlichen Erscheinung die damals erlangte persönliche Gewißheit des Messiasberufs Jesu. Und doch hatte er seine Bekanntschaft mit dem wirklich erschienenen Messias schon am Tage zuvor 1, 26. angedeutet in den Worten: Mitten unter Euch steht, den Ihr nicht kennt. Folglich muß die Taufe Jesu nach unserm Evangelisten noch vor[1]) diesem Tage d. i. vor 1, 19. gefallen sein.

Bedenken wir nun, daß Jesus nach dem Volksbrauche schon einige Zeit vor dem Pascha (der 15te Nisan in jenem Jahre war gleich dem 30ten März) 781 u. c. und wenigstens 5 Tage vorher (2 Mos. 12, 3.) in Jerusalem wird angelangt sein, daß vorher noch die Reise dahin und sein Aufenthalt in Kapernaum fiel, woselbst er sich mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern οὐ πολλὰς ἡμέρας verweilte Joh. 2, 12., welcher allerdings unbestimmte Ausdruck[2]) indeß leicht

---

1) Vgl. Bernhard Jacobi, Über die Data zur Chronologie des Lebens Jesu in dem Evangelium des Johannes. Studien u. Kritiken 1838. Heft 4. S. 850—852.

2) Der Ausdruck μετὰ τοῦτο 2, 12. scheint weiter keinen längern Zwischenraum als die Reise von Kana bis Kapernaum vorauszusetzen. Denn da Mutter und Brüder mitziehen und mit ihm dort bleiben, so scheint schon damals Kapernaum der Wohnort Jesu gewesen zu sein statt des früheren Nazareth. Außer andern Gründen, welche ihn zu dieser Wahl bewegen mochten, hat ihn vielleicht auch der bestimmt, daß כְּפַר נַחוּם das Dorf Nahums, des bekannten Propheten, etymologisch das Dorf des Trösters (נַחוּם eine Form wie רַחוּם) bezeichnet und Jesus ja in der That der wahre נַחוּם war. Denn auch sonst verschmäht Jesus symbolische Handlungen der Art nicht, sobald sie sich ihm ungezwungen ergaben.

einen Monat oder mehr umfassen mag; ferner daß bis zu seiner Ankunft in Kapernaum, wenn wir die Dauer der Hochzeit in Kana zufolge des herrschenden jüdischen Brauchs Richt. 14, 12. 15. Tob. 11, 20. zu 7 Tagen rechnen, von Joh. 1, 19. an etwa 14 Tage verflossen; endlich um dies hier gleich mitzuerwähnen, daß, wenn Jesus auch unmittelbar nach seiner Versuchung in der Wüste nach Bethanien in Peräa Joh. 1, 28. aufgebrochen wäre, mindestens doch die Reise dorthin und die 40 Tage, in denen er versucht wurde, zu der übrigen Summe hinzugerechnet werden müßten: so ergiebt sich freilich ein etwas fließender terminus ad quem der Taufe Jesu, der indeß jedenfalls noch in das Jahr 780 fallen muß, und in dieser Allgemeinheit gefaßt durchaus fest und bestimmt ist. Aus der johanneischen Darstellung läßt sich dagegen kein fester terminus a quo der Taufe Jesu entwickeln, da diese, wie wir sahen, bereits im Anfange derselben als geschehen vorausgesetzt wird. Nur mit größter Wahrscheinlichkeit läßt sich vermuthen, daß sie nicht mehrere Jahre vorher wird Statt gefunden haben, da sonst bis dahin gewiß schon manches Bemerkenswerthe im Leben Jesu würde vorgefallen sein, was Johannes selbst innerhalb der Gränzen der von ihm beabsichtigten biographischen Darstellung nicht würde unbemerkt haben vorübergehen lassen können. Wenn aber die johanneische Darstellung absichtlich mit dem Tage beginnt, wo der Täufer, nachdem bereits die Taufe des Messias geschehen war, vor den Juden (οἱ Ἰουδαῖοι 1, 19.) und zwar vor ihrer höchsten theokratischen Behörde, dem Sanhedrin in Jerusalem, sein erstes officielles Zeugniß über sich und sein Verhältniß zu dem Messias ablegte, einem auch um deßwillen höchst wichtigen Zeitpuncte, weil sich unmittelbar nach demselben jene Jüngerschaft, aus der später die Apostel gebildet wurden, um den Herrn zu sammeln begann 1, 35 ff.: so haben die Synoptiker nicht bloß die vorbereitende Thätigkeit seines Vorläufers, sondern auch die Taufe Jesu durch denselben apart beschrieben. Daher werden es die Synoptiker sein müssen, bei denen wir wenn irgendwo eine genauere Bestimmung des terminus a quo dieser Taufe erwarten dürfen.

Unter den Synoptikern haben Matthäus und Marcus in den betreffenden Abschnitten Matth. 3, 1 — 4, 11. Marc. 1, 1—13. uns zwar die Begebenheiten in ihrer wirklichen Succession berichtet, aber denselben nach ihrer Art keinen so distincten chronologischen Character, wie wir ihn suchen, mitgegeben. Über den Auftritt des Täufers wird bei Matthäus 3, 1. berichtet, daß er ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις d. i. kraft des voraufgehenden Verses 2, 23. in der Zeit, da Jesus noch in Nazareth wohnte, erfolgt sei, und Marcus 1, 1. ff. sagt nur, daß sein Auftritt das Evangelium Jesu Christi gemäß der alttestam. Weissagung begonnen oder vorbereitet habe. Ebenso wird später die Taufe Jesu von ihnen nur mit den allgemeinen Formeln τότε Matth. 3, 13. und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις Marc. 1, 9. eingeführt. Dagegen können wir bei dem überall mehr chronologischen Lucas in dem parallelen Abschnitte 3, 1 — 4, 13. schon eine größere chronologische Bestimmtheit erwarten. Und so ist es wirklich. Lucas sagt 3, 23. ausdrücklich, daß Jesus, als er getauft wurde, ungefähr 30 Jahre d. i. wie wir oben nachwiesen, 30 Jahre und etwas darüber, aber noch nicht 31 Jahre, alt gewesen sei. Halten wir hiermit das Resultat unserer Betrachtung des johanneischen Evangeliums zusammen, daß Jesus jedenfalls noch vor dem Anfange des Jahrs 781, also spätestens am Schlusse des vorhergehenden Jahrs 780 getauft wurde, so ergiebt sich, da Jesus Febr. 750 geboren wurde, sofort die vollkommenste Harmonie zwischen Johannes und Lucas in ihren Zeitbestimmungen über die Taufe Jesu, und letztere fällt ins Jahr 780 u. c., genauer zwischen Februar und Schluß dieses Jahrs. Indeß findet sich noch eine andere und zwar sehr scharfe chronologische Angabe in dem Abschnitte bei Lucas 3, 1 u. 2., welche wir jetzt näher erörtern müssen, zumal sie jene augenfällige Harmonie zunächst wieder zu trüben scheint.

Es heißt a. a. O. bei Lucas V. 1.: Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος

χώρας καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, V. 2. ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Erklären wir die hier gegebenen sich gegenseitig controlirenden Zeitangaben genauer, um dann zu untersuchen, welch ein Factum durch sie von Lucas bezeichnet werden soll. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος. Augustus starb am 19ten August 767, Sueton. Oct. c. 100.; da nun die Herrschaft des Tiber von demselben Datum anhebt, so reicht das 15te Jahr des Kaisers Tiber vom 19ten August 781 bis dahin 782. Dies chronologische Ergebniß [1]) ist indeß auf eine doppelte Weise umgangen, indem man entweder annahm, daß Lucas nicht nach Jahren der Allein-, sondern der Mitherrschaft des Tiberius zähle, oder indem man die Alleinherrschaft des römischen Kaisers nicht nach römischer Weise von dem Sterbetage seines Vorgängers, sondern — und dann noch am besten nach jüdischer Sitte — von einem andern Monate des Jahrs, in welchem er zur Regierung kam, berechnete. Im ersteren Falle berief man sich darauf, daß Tiberius durch einen von Augustus veranlaßten Senatsbeschluß schon mehr als 2 Jahre vorher, entweder Ende des Jahrs 764, oder, was wahrscheinlicher, Januar 765 [2]) zur Mitherrschaft gelangte, so daß das 15te Jahr des Tiberius etwa dem Jahre 780 entsprechen würde. Diese ganze Annahme würde zwar nicht schlecht zu dem Antritte des Täufers nach unserer Rechnung stimmen, dennoch halte ich sie für durchaus unzulässig, da kein Alter so gerechnet hat und selbst Josephus nicht, s. Ant. 18, 4. 6. Setzen wir den zweiten Fall, daß Lucas die Jahre des Tiberius ganz so, wie die Juden die Jahre ihrer Fürsten, berechnete, vgl. S. 52., so würde das 1ste Jahr des Tiberius schon vor dem 1sten Nisan 768 schließen, und sein 15tes Jahr mithin dem Zeitraum vom

1) Vgl. Wurm, Astronom. Beiträge zur genäherten Bestimmung des Geburts- und Todesjahrs Jesu, in Bengel's Archiv Bd. 2. St. 1. S. 5 ff.

2) Vellej. Paterc. 2, 21. Tacit. Annal. 1, 3. Sueton. Tib. 20. 21. vgl. Eckhel Doctrin. num. VI. 186.

1sten Nisan 781 bis dahin 782 entsprechen, also von dem 15ten Jahre des Tiberius nach römischer Zählung etwa um ein halbes Jahr differiren. Allein die Juden zählten nur die Regierungsjahre der jüdischen Fürsten vom 1sten Nisan, wie für die Zeit Christi auch aus den Werken des jüdischen Geschichtschreibers Josephus hervorgeht, der zwar in Bezug auf die einheimischen Fürsten der Weise seines Volks folgt, aber die Jahre der römischen Kaiser ganz in römischer Weise berechnet. Wenn aber die Regierungsjahre der römischen Kaiser selbst von dem Juden Josephus in gewöhnlicher Weise gezählt wurden, wie vielmehr von Lucas, der, selber ein Heidenchrist Col. 4, 14. vgl. 4, 10 u. 11., sein Evangelium für Heidenchristen verfaßte. Daß bei einer an sich so klaren Sache dennoch nicht wenige Chronologen auf jene Abwege gerathen konnten, giebt wohl das schlagendste Beispiel von der großen Verlegenheit, in welcher sie bei ihrer chronologischen Construction der Lebensverhältnisse Jesu sich befunden haben müssen.

Im Folgenden wird nun zu untersuchen sein, ob die hinzugefügten chronologischen Merkmale mit jenem Grunddatum, dem 15ten Regierungsjahre des Tiberius, zusammengehen. Ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας. Pontius Pilatus, der bekannte römische Landpfleger, unter dem Jesus litt u. starb Matth. 27. Marc. 15. Luc. 23. Joh. 18 u. 19. Apostg. 3, 13. 4, 27. 13, 28. 1 Tim. 6, 13. Er ward noch vor dem Pascha 789 durch Tiberius von seinem Posten abberufen, nachdem er denselben 10 Jahre verwaltet hatte Ant. 18, 4. 2., also vom Ende des Jahrs 778 oder Anfang 779 bis 789 [1]. Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας. Philippus ward nach dem Tode Herodes des Großen (Nisan 750) Tetrarch Ant. 17, 8. 1. und starb nach Ant. 18, 4. 6. im 20sten Jahre des Tiberius, im 37sten seiner Regierung; das jüdische Datum führt uns bis in die Zeit vor dem 1sten Nisan 787 und das römische in die Zeit nach dem 19ten August 786 u. c.

καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρῴδου. — Es ist

1) Vgl. Winer Realwörterb. u. d. Art. Pilatus.

Herodes Antipas gemeint, der Landesfürst Jesu Luc. 23, 7., welcher auf Anlaß der Herodias, der früheren Frau seines Bruders Herodes Philippus, d. i. aber nicht des in unserer Stelle erwähnten Tetrarchen Philippus, den Täufer hinrichten ließ, Matth. 14, 4. Parall. Er erhielt seine Tetrarchie nach dem Tode seines Vaters Herodes (Nisan 750) und ward Herbst 792 entsetzt vgl. S. 55. Er regierte, wie der Tetrarch Philippus, die ganze Zeit, in welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu fällt. So weit steht Lucas unbestritten mit sich selber und mit der Geschichte in vollkommenstem Einklang.

*καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος.* Da Lucas, wie es scheint, mit seiner Angabe der Existenz eines Tetrarchen von Abilene, Namens Lysanias, um das 15te Regierungsjahr des Tiberius allein steht, so hat die Kritik natürlich sofort einen argen chronologischen Verstoß von Seiten des Evangelisten angenommen, während sie auch hier mit Freuden eine Ergänzung der auf uns gekommenen spärlichen und ganz gelegentlichen Nachrichten über die Dynastie des Lysanias anerkennen müßte. Es soll nämlich der Lysanias gemeint sein, welcher nach Josephus Ant. 15, 4. 1. Cass. Dio 49, 32. im Jahre 718 u. c. auf Anstiften der Kleopatra ermordet, und dessen Besitzungen damals zum Theil an die Kleopatra verschenkt wurden. Mit diesem Lysanias habe die von nun an besitzlose Dynastie zu bestehen aufgehört. Allein der genannte Lysanias starb mehr als 60 Jahre *vor* der Zeit, da der Lysanias des Lucas regiert haben muß. Er wird ferner bei Josephus nirgends Herrscher von Abilene genannt, obwohl dieses ein *Theil* seines Reichs gewesen zu sein scheint. Er heißt endlich nirgends Tetrarch, aber wohl kommt später, wie wir gleich sehen werden, eine Tetrarchie des Lysanias auch beim Josephus vor. Die Ähnlichkeit jenes Lysanias mit dem Lysanias bei Lucas kommt bei jenen durchgreifenden Verschiedenheiten also bloß darauf hinaus, daß schon früher ein Lysanias, unstreitig der Vorfahre unseres Lysanias, ungefähr in derselben Gegend regiert haben muß. Hat eine solche Namensgleichheit irgend etwas Auffallendes? oder gewährt nicht die Geschichte fast jeder Dynastie analoge Beispiele in Menge? und welchen hohen Grad von Leicht-

sinn müssen wir Lucas beimessen, wenn er an einer Stelle, welche schon chronologisch aufs schärfste bestimmt war, also ohne alle Noth jene von der Regierung des Lysanias entlehnte Zeitbestimmung hinzufügte, obwohl er weder hatte erfahren können noch vorher schon wußte, zu welcher Zeit sein Lysanias wirklich regiert habe! Im günstigsten Falle meistert man den jener Zeit noch nahestehenden Zeitgenossen und bedenkt nicht, daß uns nur gelegentliche und sehr aphoristische Notizen aus der Geschichte der Lysanias zu Gebote stehen. Sollten daher selbst alle übrigen Quellen über unsern Lysanias schweigen, so würde Lucas dennoch mit seiner Nachricht aus den entwickelten Gründen Recht behalten. Indeß soll sich namentlich aus Josephus die Behauptung positiv erweisen lassen, daß zur Zeit der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu kein jüngerer Lysanias über Abilene geherrscht haben könne. Am ausführlichsten ist dieser Beweis von Paulus in s. Commentar und exeget. Handb. zu Luc. 3, 1. gegeben. Derselbe sucht nachzuweisen, daß der Tetrarch Philippus damals auch die Tetrarchie des Lysanias besessen habe, daß aber der Text des Evangelisten mit dieser Annahme durchaus übereinstimme. Im Interesse des zweiten Theils seiner Behauptung schlägt er in den beiden Ausgaben seines Commentars entweder vor, τετραρχοῦντος hinter Ἀβιληνῆς mit cod. L zu streichen, oder er conjicirt καὶ τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς [1]) τετραρχοῦντος, bei welcher Lesart τετραρχοῦντος allerdings nur mit Φιλίππου verbunden werden könnte, während er, durch das Gewicht der codd. in die Enge gebracht, in seinem exeget. Handbuche meint, daß die Worte, auch in ihrer natürlichen Ordnung belassen: Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, denselben Sinn haben könnten, welchen er früher durch jene Conjecturen zu erreichen suchte. Paulus gehört in unserer Stelle also nicht zu den eigentlichen Bestreitern der historischen Kunde des Lucas; aber die Art und Weise, wie er dieselbe zu rechtfertigen suchte, mußte bei dem Entwicklungsgang der modernen Exegese zu ihrer Verdächti-

---

1) Wie Josephus in der That der Stadt Ἄβιλα mit dem Epitheton ἡ Λυσανίου gedenkt, so soll Lucas hier die Landschaft Ἀβιληνὴ Λυσανίου erwähnen.

gung beitragen. Seine bis auf ihr philologisches [1]) Element umsichtige Vermuthung über einen jedenfalls dunkeln Punct der Profangeschichte dürfte indeß nach ihrer doppelten Grundlage als unzulässig erscheinen. Was den einen Punct anlangt, so hat die Auslegung von Paulus zwar schon ihre Vorläufer in den lateinischen codd. (s. Lachm. ed. maj.), welche Lysaniae (Genitiv) ..... tetrarcha oder Lysaniae ..... tetrarchae lesen; allein das sind doch nur irrige Übersetzungen, welche ihrerseits ebenfalls den von allen Handschriften mit Ausnahme von L dargebotenen griechischen Text als ursprünglich voraussetzen. Die grammatisch und syntaktisch zulässige, radicale Correctur τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς kann aber bei dieser Beschaffenheit der codd. nur im Nothfalle gebilligt werden. Was aber den zweiten Punct betrifft, so hat Paulus nicht bewiesen, daß Philippus nach dem Tode Herodes des Gr. neben andern Provinzen auch die Tetrarchie (?) des Lysanias erhalten habe. Dies ist aber der Punct, dessen Wahrheit die negative Kritik [2]) in ihrem Interesse ohne weiteres vorauszusetzen pflegt. Josephus hat uns nämlich an mehreren Stellen seiner Schriften die Namen

---

1) Philologisch haltbar wird sie erst durch die Modification von Rink (die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu S. 18.), welcher die beiden von Paulus vorgeschlagenen Heilmittel der Stelle zugleich anwendet, indem er καὶ τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς schreibt, vergl. Schneckenburger, Stud. und Kritiken 1833. Heft 4. S. 1056 ff.

2) Zu den negativen Kritikern an dieser wie an mehreren andern Stellen gehört freilich auch de Wette, in seinem vielgebrauchten exeget. Handbuche zum N. T. Theils den mancherlei Verunglimpfungen gegenüber, die dieser verdiente Schriftsteller in der jüngsten Zeit erfahren hat, theils um nicht mißverstanden zu werden, erkläre ich aber hiermit ein für alle Mal, daß es mir nicht einfällt, diesen Mann mit dem gros der modernen Kritiker und Exegeten in eine Classe stellen zu wollen. Wie häufig ich auch von seinen Resultaten abweichen mag, seiner soliden Gelehrsamkeit und seinem unverdrossenen Forschungseifer kann ich nur die größte Hochachtung zollen. Ganz anders verhält es sich mit den Leistungen der eigentlich so zu nennenden modernen Kritiker. Wie es z. B. mit der Selbstständigkeit und Gründlichkeit der historischen und exegetischen Forschung selbst eines Strauß steht, hat namentlich Hug in seinem öfter citirten Gutachten treffend gezeigt.

der einzelnen Bezirke, welche dem Philippus zufielen, sehr genau angegeben, unter ihnen wird aber das Gebiet oder gar die Tetrarchie des Lysanias nirgends erwähnt. Dagegen heißt es übereinstimmend an den beiden Hauptstellen, an denen uns die Ratification der testamentarischen Verfügungen des alten Herodes von Seiten Augusts berichtet wird, Ant. 17, 11. 4. de bell. Jud. 2, 6. 3., daß Philippus Trachonitis, Batanäa, Auranitis [1]), *σὺν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου* (Ant. a. a. O.) oder *καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰαμνίαν* (de bell. Jud. a. a. O.) erhalten habe. Wie beweis't nun Paulus bei so bewandten Umständen seine Ansicht? Er nimmt an, daß unter dem *οἶκος*, der frühern Besitzung des Zeno oder Zenodorus, die Tetrarchie des Lysanias gemeint sei. Allein um von dem Protest des Evangelisten zu schweigen, so wird diese Annahme auch durch Josephus widerlegt. Denn 1) erzählt uns dieser, daß Zenodor zwar *τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου* gehabt habe, aber nicht als Eigenthümer, sondern als Pächter [2]). Auf der andern Seite berichtet er nur, daß das Besitzthum des Zenodorus nach dessen Tode von Augustus an Herodes d. Gr. geschenkt wurde, und Theile von letzterm sind augenscheinlich von Josephus [3]) gemeint. 2) Wird die Tetrarchie des Lysanias Ant. 18, 6. 10. [4]) ausdrücklich von der Tetrarchie des Philippus unterschieden. Und daß jene niemals in die Hände Herodes des Gr.

1) Für Auranitis wird Ant. 18, 4. 6. vgl. 17, 8. 1. Gaulonitis genannt.

2) Ant. 15, 10. 1. *Ζηνόδωρός τις ἐμεμίσθωτο τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου.* De bell. Jud. 1, 20. 4. *Ζηνόδωρος ὁ τὸν Λυσανίου μεμισθωμένος οἶκον.*

3) Von der Besitzung des Zenodorus, welche Augustus Herodes dem Großen schenkte, heißt es Ant. 15, 10. 3. *Καῖσαρ δὲ καὶ τὴν τούτου μοῖραν οὐκ ὀλίγην οὖσαν Ἡρώδῃ δίδωσιν, ἣ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν.* Von Abilene wird Nichts gesagt, aber Panias gehörte zu derselben; und siehe da, statt der *μέρη τινὰ οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου* wird wirklich Ant. 17, 8. 1. eben dieses Panias erwähnt.

4) *καὶ βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν* (Agrippa I.) *τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν.*

kam, wird ebenfalls Ant. 19, 5. 1. de bell. Jud. 2, 11. 5. ausdrücklich gesagt. Endlich 3) wenn Josephus Ant. 17, 11. 4., vergl. S. 177, mit dem Theile von dem οἶκος des Zenodorus die Tetrarchie des Lysanias gemeint hätte, so würde er ihn doch wohl auch mit diesem Namen bezeichnet haben, zumal letzterer, wie vorausgesetzt wird, so gäng und gebe gewesen sein soll, daß unser Geschichtschreiber ihn noch 40 Jahre nachher und später erwähnen konnte, ohne daß seine Leser bei demselben an einen andern Lysanias als den einen, alten hätten denken müssen.

Wenn nun aber erhellt, daß nicht deßwegen kein jüngerer Lysanias um die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu über Abilene regiert haben kann, weil damals ein fremder Fürst darüber herrschte: so fehlt doch in der That auch jeder objective Grund, die Angabe unsers fast gleichzeitigen Evangelisten zu bezweifeln. Denn wenn auch besser nachgewiesen werden sollte, als es möglich und bisher geschehen ist, daß die Herrschaft des älteren Lysanias unmittelbar nach seinem Tode oder bald darauf zur römischen Provinz Syrien geschlagen wurde: so wird doch aus diesem Grunde, gegenüber einem ausdrücklichen Zeugniß vom Gegentheil, Niemand, der die Art und Weise, wie die römischen Imperatoren mit den einzelnen Ländermassen des südwestlichen Asiens verfuhren, aus Josephus und andern Auctoren nur ein wenig kennt, schließen wollen, daß dieselbe später ganz oder theilweise nicht einem jüngern Nachkommen jenes Lysanias wieder hätte verliehen werden können. Indeß brauchen wir uns mit der Berufung auf solche allbekannte Thatsachen nicht zu begnügen, sondern können noch auf anderm[1]) Wege die Glaubwürdigkeit unsers Evangelisten positiv beweisen. Schon oben sind die Beweis-

---

1) Vgl. namentlich Hug in dem öfter citirten Gutachten, ferner Winer u. d. Art. Abilene, Tholuck, Kuhn, Krabbe in ihren Leben Jesu. Süskind Stud. und Kritik. 1836. Heft 2. S. 445 ff. in einem besondern Aufsatze über unsere Stelle. Überhaupt darf die Annahme von zwei Lysanias als die allgemeiner recipirte bezeichnet werden. Schon von Eusebius h. e. 1, 10. ward sie gebilligt.

stellen aus Josephus und Cassius Dio dafür angeführt, daß ein Lysanias, der in der Gegend von Abilene[1]) regierte, durch die Intrigue der herrschsüchtigen Kleopatra im Jahre 718 u. c. sein Leben einbüßte. Was er für einen Titel führte, sagt uns Josephus nicht, aber Dio[2]) berichtet ausdrücklich, daß er gegen Ende seines Lebens nicht Tetrarch, sondern König (*βασιλεύς*) von Ituräa war, wozu ihn Antonius, wahrscheinlich unter Vergrößerung seiner Herrschaft, gemacht hatte. Indeß nicht alle Ländereien des Lysanias schenkte Antonius der Kleopatra, sondern nur einen großen Theil derselben, nach Dio *πολλὰ τῆς Ἀραβίας τῆς τῶν Ἰτυραίων*. Ebenso Josephus Ant. 15, 4. 1., wenn, wie des Zusammenhangs wegen fast nothwendig, vgl. Ant. 15, 5. 3., unter *τὴν τῶν Ἀράβων*[3]) das Gebiet der arabischen Fürsten Malchus und Lysanias zu verstehen sein sollte. Der Rest, welcher an die Kleopatra nicht verschenkt wurde, wird also den Erben des Lysanias verblieben sein. In der That erwähnt Josephus, falls wir das obige *τὴν τῶν Ἀράβων* richtig mit vom Gebiet des

---

1) Er war ein Sohn des Ptolemäus, des Sohnes des Mennäus Ant. 13, 16. 3. 14, 12. 1., eines Fürsten in der Nähe von Damascus Ant. 14, 3. 2. und Dynasten von Chalkis am Libanon Ant. 14, 7. 4.

2) Dio berichtet aus dem Verhältniß des Antonius zur Kleopatra 49, 32. Folgendes, was hierher gehört: *καὶ ὅτι πολλὰ μὲν τῆς Ἀραβίας τῆς τε Μάλχου* (Arabiae Nabataeae) *καὶ τῆς τῶν Ἰτουραίων* (*τὸν γὰρ Λυσανίαν, ὃν αὐτὸς βασιλέα σφων ἐπεποιήκει, ἀπέκτεινεν ὡς τὰ τοῦ Πακόρου πράξαντα*) *πολλὰ δὲ τῆς Φοινίκης τῆς τε Παλαιστίνης Κρήτης τέ τινα καὶ Κυρήνην τήν τε Κύπρον αὐτοῖς* (seinen Kindern von der Kleopatra) *ἐχαρίσατο*.

3) Die Stelle lautet wörtlich: *Λυσανίαν μὲν οὖν τὸν Πτολεμαίου Πάρθους αἰτιασαμένη τοῖς πράγμασιν ἐπάγειν ἀποκτίννυσιν· ᾔτει δὲ* (enge Verbindung durch *μὲν* - *δὲ*) *παρ᾽ Ἀντωνίου τήν τε Ἰουδαίαν καὶ τὴν τῶν Ἀράβων* (auch bei Dio a. a. O. wird das Gebiet des Lysanias zu Arabien gerechnet) *ἀξιοῦσα τοὺς βασιλεύοντας αὐτῶν ἀφελέσθαι*. Daß Antonius des Leumunds wegen in die Bitte der Kleopatra nicht durchaus willigte, sagt Josephus gleich darauf: *ἵν᾽ οὖν μήτ᾽ ἀρνηθῇ παντάπασι μήτ᾽ ὅσα προσέταττεν ἐκείνη διαπραξάμενος ἐκ φανεροῦ δόξῃ κακός, μέρη τῆς χώρας ἑκατέρου παρελόμενος τούτοις αὐτὴν ἐδωρήσατο*. Diese Stellen sind nach ihrem vollen Gewicht bisher übersehen.

Lysanias auslegen, auch noch unmittelbar nach dessen Tode a. a. O., s. S. 179. Note 3., eines βασιλεύων über dasselbe. Überhaupt kann aber daraus, daß ein Theil des Gebiets des Lysanias an Kleopatra verschenkt wurde, ebenso wenig auf das völlige Aufhören der Dynastie des Lysanias geschlossen werden, als man daraus, daß Herodes zu gleicher Zeit einen Theil seiner Herrschaft abtreten mußte, auf das Ende der Dynastie des Herodes schließen darf. Wir bedürfen also nicht einmal der sonst nicht unwahrscheinlichen Vermuthung von Hug, daß Augustus, nachdem er nach der Besiegung des Antonius Herr des Orients geworden war, den Erben des Lysanias [1]) das ihnen durch Antonius widerrechtlich genommene und nach dem Tode der Kleopatra herrenlos gewordene Land ganz oder zum Theil wieder könne zurückgegeben haben. Kleopatra gab die ihr von Antonius geschenkten Theile Arabiens nach Ant. 15, 4. 2. an Herodes in Pacht, der sie in dieser Qualität bis zu ihrem Tode behalten zu haben scheint. — Um jene Zeit erscheint ein gewisser Zenodorus als Pächter des οἶκος des Lysanias Ant. 15, 10. 1. de bell. Jud. 1, 20. 4. Wahrscheinlich waren die Erben des ältern Lysanias also noch unmündig, und ihre Güter standen unter Curatel. Dieser Zenodorus, der nach Cassius Dio 54, 9. und mehrern Münzen [2]) Tetrarch war, und dessen Herrschaftsverhältniß zu Auranitis Ant. 15, 10. 2. als die eines Eparchen bezeichnet wird, verlor schon im ersten Jahre der aktischen Äre (μετὰ τὴν πρώτην Ἀκτιάδα),

1) Daß der dem Herodes abgenommene Länderdistrict unmittelbar nach der Schlacht bei Actium von Augustus zurückgegeben wurde, wird Ant. 15, 7. 3. de bell. Jud. 1, 20. 3. ausdrücklich gesagt.

2) Mionnet erwähnt Description des médailles antiques tom. V. p. 576. 4 Münzen von ihm aus den Jahren 280 bis 287 der seleucid. Äre, 33 bis 26. v. Ch. Nach seiner Angabe ist indeß die Jahrzahl 280 auf der einen Münze schadhaft. Da diese das Bildniß Octavians trägt, letzterer aber erst mit der Schlacht von Actium 282 Herr des Orients wurde, so ist ihre Jahrzahl gewiß anders zu lesen. Dagegen kommt auch eine Münze mit dem Jahre 282 vor. Möglich, daß Augustus dem Zenodor damals einige durch den Tod der Kleopatra vacant gewordene Ländereien überwies. Vielleicht deutet darauf der Ausdruck ἐπαρχία bei Josephus hin.

also im Jahre 724 u. c., weil er die trachonitischen Räuber begünstigte, auf eine deßfalls ergangene Anklage Trachonitis, Batanäa und Auranitis de bell. Jud. 1, 20. 4. vgl. Ant. 15, 10. 1., welche Districte von Augustus Herodes dem Großen gegeben wurden. Ob er damals auch die Pacht des οἶκος Λυσανίου verloren hat, wissen wir nicht. Als er endlich nach mancherlei fruchtlosen Machinationen wider Herodes starb, ward diesem sein ganzes Erbe vgl. S. 177. gegeben, nach de bell. Jud. 1, 20. 4. etwa 10 Jahre später, nach Ant. 15, 10. 3. im 17ten Jahre des Herodes, d. i. im Jahre 734 u. c., wo, mit Dio 54, 9. übereinstimmt. Längere Zeit nachher erscheint die Herrschaft des Lysanias bei Josephus indeß unter dem Namen einer Tetrarchie wie im Evangelium des Lucas, und zwar führt sie diesen Namen überall, wo sie von jetzt an bei Josephus vorkommt. Zuerst wird die Tetrarchie des Lysanias Ant. 18, 6. 10. erwähnt, oder im Jahre 790, wo Cajus Caligula den Thron bestieg; damals ward sie von diesem Kaiser mit der frühern Tetrarchie des Philippus an den ältern Agrippa geschenkt. Der Nachfolger des Caligula Claudius bestätigte nach Josephus Ant. 19, 5. 1. dem Agrippa nicht nur die Schenkungen seines Vorgängers, sondern fügte auch mehrere neue Besitzungen hinzu. Unter diesen wird Ἄβιλα ἡ Λυσανίου [1] genannt; was, ein ursprünglicher Bestandtheil der Tetrarchie des Lysanias, also von Caligula bei seiner Schenkung zurückbehalten wurde. Daß übrigens Abila wirklich ursprünglich zur Tetrarchie des Lysanias gehört hat, versichert Josephus noch ausdrücklich an der Stelle, wo er der letztern zuletzt Erwähnung thut Ant. 20, 7. 1. [2]. Aus den angeführten Stellen des Josephus ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß ein jüngerer Lysanias ganz dem entsprechend,

1) Ἄβιλαν δὲ τὴν Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσετίθει. Ungenau lassen Hug u. A. den Kaiser Claudius die Schenkung der Tetrarchie des Lysanias von Caligula nur bestätigen.

2) προσθεὶς τὴν Τραχωνῖτιν σὺν Ἀβίλᾳ· Λυσανία δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία. Da in dieser Stelle Abila ohne weiteres der ganzen Tetrarchie des Lysanias gleichgesetzt wird, so erhellt, daß Abila, jetzt Nebi Abel, die Hauptstadt derselben gewesen sein wird.

was Lucas sagt, zwischen den Jahren 734 und 790 über Abilene und zwar als Tetrarch geherrscht haben muß. Seine Regierungszeit wird selbst noch näher durch die scharfsinnige Hugsche Analyse seines Tetrarchentitels bestimmt. Dieser sagt a. a. O.: „Die Eintheilung Palästinas in Tetrarchien wurde erst, als Herodes gestorben war, beliebt. Die Römer, vorsichtig in ihren Maßnehmungen, ließen nicht gerne große Länderstrecken in der Hand eines Einzigen, der leicht übermächtig werden konnte. So theilten sie Galatien in vier Fürstenthümer, indem sie einen Theil von Lycaonien dazu schlugen, um die Vierzahl vollständig zu machen, und nannten sie Tetrarchien, die Fürsten aber Tetrarchen. Dasselbe haben sie auch anderswo gethan. Auf diese Weise verfuhren sie mit der Verlassenschaft des Herodes. Archelaus erhielt seinen Antheil und als Vorzug den Namen Ethnarch; den zweiten erhielt als Tetrarchie Herodes Antipas, den dritten Philippus in gleicher Eigenschaft, und wegen der Vierzahl wurden die Besitzungen des Lysanias unter der neuen Benennung Tetrarchie von Abilene beigezogen. So nahe liegt die Sache, daß man schwer begreift, wie darüber weggesehen wurde." Als nothwendige[1]) Ergänzung jener Erörterung von Hug fügen wir indeß die Bemerkung hinzu, daß seine Ansicht über die Entstehung des Tetrachats unsers Lysanias selbst durch die Stelle bei Lucas bestätigt zu werden scheint. Denn die Erwähnung der Tetrarchie des Lysanias, obwohl dieselbe weder ein Bestandtheil des frühern Herodischen Reichs war, noch ein Distrikt, in welchem sich Jesus und der Täufer während ihrer Wirksamkeit viel und gern aufhielten, noch endlich ein Land, dessen Fürsten vor den übrigen Fürsten ihrer Zeit bekannt waren und aus diesem Grunde eine bequeme Zeitbestimmung hergeben konnten, läßt sich kaum aus einem andern Grunde ableiten, als weil diese Tetrarchie zu den übrigen hier erwähnten Reichen in einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse stand, welches eben Hug in der angezogenen Stelle aufzuhellen

1) Nothwendig ist diese Ergänzung, weil die Geschichte jener Zeit lehrt, daß der Name Tetrarch auch als bloßer Titel und ohne daß eine entsprechende Länderverteilung zum Grunde lag, verliehen wurde. Vgl. Noldii de vita et gestis Herodum p. 255 sqq.

begonnen hat. Denn Luc. 3, 1. haben wir wirklich nur die von diesem Gelehrten vorausgesetzten 4 Tetrarchien und 4 Tetrarchen, ausgenommen, daß an die Stelle von Archelaus, dem Ethnarchen von Judäa, damals natürlich der römische Landpfleger Pontius Pilatus treten mußte. Außer jenen Stellen bei Josephus bürgt aber für die Existenz unsers Lysanias noch eine Münze, welche in ihrer Aufschrift von einem Tetrarchen [1]) Lysanias redet, und eine Inschrift, welche Pococke auf der Höhe von Nebi Abel, dem alten Abila, 15 englische Meilen von Damascus in einem dorischen Tempel entdeckt hat. Letztere, die schon etwas schadhaft war, erwähnt nach diesem Reisenden mit Angabe des Jahrs der Erbauung des Tempels, welches uns leider nicht mit berichtet ist, auch den Lysanias als Tetrarchen von Abilene [2]). Wir können daher am Schlusse unserer Untersuchung über den Lysanias bei Lucas nur die Schlußworte von Hug unterschreiben: „Wir lernen wieder, daß da, wo man dem Lucas den Mangel der Sachkenntniß nachweisen will, solche Ehre anderer Seits sei."

*ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καΐφα.* Der hier erwähnte Annas, ein Sohn Seths, ward zur Zeit des Quirinischen Census Jos. Ant. 18, 2. 1., also 759 Hoherpriester, wurde aber schon im Anfang der Regierung des Tiberius, d. i. nach dem 19ten August 767 von dem neu ernannten Landpfleger Valerius Gratus [3]) entsetzt. Sein Nachfolger war Ismael, Phabis Sohn. Nachdem dieser *μετ' οὐ πολύ* d. i. nach dem Zusammenhange,

---

1) Pococke, Morgenl. II. Thl. §. 177. ΛΥΣΑΝΙΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ. Schubert sah noch die Reste des alten Tempels und gedenkt dabei der griechischen Inschrift, welche Pococke entdeckte. Aber nach seiner Beschreibung, Reise Bd. 3. S. 310., hat er sie selber nicht mehr gefunden.

2) Sestini Lettere et Dissertationi numismatiche Tom. VI., Firenze 1819. p. 101. tab. II. Dieses Datum ist, so viel ich weiß, von Hug zuerst herbeigezogen.

3) Hierzu stimmt die Angabe des Josephus a. a. O. §. 2., daß Gratus 11 Jahre in Judäa verweilte. Denn 11 zu 767 hinzugezählt giebt das Jahr 778, in welchem gegen Ende desselben Pontius Pilatus dem Gratus folgte, vgl. S. 173.

wahrscheinlich in weit geringerer Frist als einem Jahre wieder abgetreten war, folgte Eleazar, ein Sohn jenes Annas; dann in Jahresfrist Simon, der Sohn des Kamithus, dann wieder in Jahresfrist Joseph Kaiphas. Letzterer oder der Kaiphas in den Evangelien trat also das hohepriesterliche Amt um 770 an [1]; er ward aber erst am Pascha 789, beinahe gleichzeitig mit Pilatus, von seinem Posten entfernt [2]. Folglich war Kaiphas die ganze Zeit hindurch, da Johannes der Täufer und Jesus auftraten, fungirender Hoherpriester der Juden. Also erhellt aus Josephus zunächst dies, daß die beiden ἀρχιερεῖς Annas und Kaiphas um die Zeit der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu wirklich an der Spitze der jüdischen Theokratie gestanden haben. Auffallend ist aber, daß Annas von Lucas neben Kaiphas erwähnt wird, da doch niemals zwei zu gleicher Zeit das hohepriesterliche Amt bekleideten, in unserm Falle das Gegentheil auch ausdrücklich von Josephus bezeugt wird, und noch auffallender, daß Annas sogar allein [3] als ἀρχιερεύς bezeichnet ist.

Wenn wir von der ganz unhistorischen Ansicht absehen, daß Annas und Kaiphas damals im Dienst mit einander abgewechselt hätten, so bleiben folgende nennenswerthe Erklärungsversuche [4] übrig. Man nimmt an, daß Annas den Titel ἀρχιερεύς hier als gewesener Hoherpriester trage, seine Erwähnung rechtfertigt man aber damit, daß er nach Apostg. 4, 6. Joh. 18, 13. auch später nicht ohne persönlichen Einfluß geblieben sei. Sogar Strauß a. a. O. I. S. 359. zeigt sich mit dieser Auskunft zufrieden. Indeß darf man an der Richtigkeit dieser Auffassung mit gutem Grunde zweifeln. Denn

---

1) Vergl. Joseph. Ant. 18, 2. 2.

2) Joseph. Ant. 18, 4. 3.

3) Der Plural des text. vulg. ἀρχιερέων ist nämlich, wie gegenwärtig auch fast allgemein zugegeben wird, eine spätere Correctur des anstößigen Singular ἀρχιερέως, wie schon die Berücksichtigung der codd., s. Schulz und Lachmann, schlagend darthut.

4) Die Geschichte der Exegese unserer Stelle s. bei Wolf und Köcher zu Luc. 3, 1.

um von der Seltsamkeit der Zeitbestimmung: zur Zeit des gewesenen Hohenpriesters Annas, ganz zu schweigen, so wäre ja einerseits grade zu untersuchen, aus welchem Grunde dem Annas in jener Stelle ein höherer Einfluß beigelegt wurde, und die genauere Untersuchung ergiebt eben, daß ihm derselbe nicht als Privatperson zukam. Andrerseits ist es grammatisch ganz unzulässig, wenn man ἀρχιερέως in unserer Stelle nicht als Bezeichnung einer dauernden amtlichen Würde faßt; es hätte ja sonst keinenfalls der Artikel τοῦ vor ἀρχιερέως fehlen dürfen, auch wäre letzteres dem Ἄννα besser nachgesetzt worden. Ja selbst wenn ἐπὶ Ἄννα τοῦ ἀρχιερέως stände, würde an einen regierenden Mann gedacht werden müssen wegen des Zusammenhangs, in dem nur Männer der Regierung vorkommen. Da die Texteswort nur übersetzt werden können: unter dem Oberpriesterthume des Annas und unter Kaiphas, so haben unstreitig diejenigen richtiger geurtheilt, welche mit dem Ausdrucke ἀρχιερεύς eine amtliche Thätigkeit des Annas bezeichnet wissen wollen, und zwar entweder die Würde eines סְגָן [1]) oder Stellvertreters des Hohenpriesters, wie Lightfoot, Reland, Wolf, Kühnöl, Paulus, de Wette u. A. behaupten, oder die des נָשִׂיא, Präsidenten des großen Sanhedrin, wie namentlich Selden [2]) annimmt. Doch blieben dies nur Vermuthungen, die weder aus der Geschichte noch aus dem Sprachgebrauch von ἀρχιερεύς

1) Vielleicht ist diese ganze Würde eine rabbinische Fiction. Wenigstens wenn Kühnöl zu u. St. als Beweis ihres Daseins Joseph. Ant. 17, 6. 4. anführt, so hat Anger de temporum in Actis ap. ratione p. 94. gezeigt, daß der dort erwähnte Josephus, der Sohn Ellems, obgleich er nur an einem Tage die hohenpriesterlichen Geschäfte verrichtete, von Josephus, der, was wohl zu beachten ist, noch zur Zeit des bestehenden Tempels lebte und nicht bloß Jude, sondern selber aus priesterlichem Geschlechte war, als wirklicher Hoherpriester betrachtet sei. Übrigens vgl. gegen die Annahme eines סְגָן in unserer Stelle Vitringa observ. sacr. 6. p. 529.

2) De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum. II. 655. Derselbe behauptet zugleich, daß Kaiphas אַב בֵּית דִּין, der zweite Vorstand im Sanhedrin, gewesen sei.

sorgfältiger erwiesen wurden. Und doch glaube ich, daß sich hier noch etwas ganz Sicheres feststellen läßt, namentlich, wenn man mehr, als bisher geschehen ist, auf die parallelen Stellen im N. T. hinsieht und für sie ein gemeinsames Resultat zu gewinnen sucht.

Es wird aber die doppelte Frage zu lösen sein: wie konnte der Evangelist Annas zu einem regierenden ἀρχιερεύς machen, obgleich er nicht fungirender Hoherpriester war? und zweitens, wie konnte er den Annas selbst dem fungirenden Hohenpriester jener Zeit noch voransetzen? Nur wenn beide Fragen glücklich gelös't sind, läßt sich behaupten, daß gegen die Darstellung des Lucas Nichts mehr einzuwenden steht. Da das Prädicat ἀρχιερεύς trotz seiner Voranstellung allein dem Annas beigelegt ist, so muß es diesem in einem andern Sinne zukommen, als es auch dem Kaiphas hätte beigelegt werden können. Diese Wahrnehmung treibt also zur Untersuchung, ob ἀρχιερεύς auch eine andere amtliche Person als den Hohenpriester bezeichnen könne. Wenn wir den Sprachgebrauch des N. T. und namentlich den des Lucas berücksichtigen, so dürfte die Frage dahin entschieden werden, daß Annas durch jenes Prädicat hier als Nasi oder Präsident des großen Sanhedrin, also der obersten weltlich-geistlichen Behörde der Juden, welche namentlich nach dem Aufhören der einheimischen Fürsten in Judäa mit der umfassendsten Machtvollkommenheit ausgestattet war, bezeichnet werde. Ist diese Antwort richtig, so wäre ja wohl die erste und zum Theil auch die zweite Frage befriedigend gelös't.

Als ausgemachte Thatsache dürfen wir ansehen, daß ἀρχιερεύς einen Sanhedristen, der aus priesterlichem Geschlechte war, bezeichnen konnte: hiefür zeugt die häufig wiederkehrende Formel, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, auch wohl mit dem Zusatz καὶ οἱ γραμματεῖς, wodurch die Mitglieder des Sanhedrin, nach den verschiedenen Ständen, aus denen er componirt war, bezeichnet werden, vgl. z. B. Matth. 27, 1. Marc. 15, 1. Luc. 22, 66. u. ö. Daß aber auch der Vorstand des Sanhedrin, der Nasi, diesen Namen führen konnte, erhellt noch insbesondere aus Apstg. 5, 21. 27. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1; denn an diesen Stellen bezeichnet ὁ ἀρχιερεύς stets den, der entweder den Sanhedrin zusammenruft oder in

ihm das Wort führt, Anordnungen trifft, kurz präsidirt. Jede Folgerung hieraus würde aber eludirt werden, wenn wahr wäre, was Viele [1]) vermuthet haben, daß der Hohepriester eo ipso zugleich Vorstand des großen Sanhedrin war; denn dann wäre Luc. 3, 2. Annas eben nicht Vorstand gewesen, sondern der Hohepriester Kaiphas. Allein die hohepriesterliche Vorstandschaft folgt nicht einmal für die frühern Zeiten aus 5 Mos. 17, 8 ff. Zu der Zeit des N. T. verhält sich die Sache aber jedenfalls anders. Schon wegen Apstg. 5, 17 ff. Denn während der Vorstand hier sonst durchgängig ὁ ἀρχιερεύς heißt 5, 17. 21. 27., wird von diesem 5, 24. ὁ ἱερεύς [2]) unterschieden. Unter letzterm Namen, der Übersetzung des alttestam. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל = הַכֹּהֵן, kann nur der Hohepriester [3]) gemeint sein. Folglich waren in diesem Falle Hoherpriester und Nasi nicht identisch.

Noch deutlicher ist Apstg. 23, 1 ff. vgl. 24, 1. Möglich ist freilich, daß um die Zeit des hier erwähnten Verhörs Pauli im Sanhedrin, bei dem Ananias präsidirte, letzterer zugleich noch fungirender Hoherpriester war. Ananias, der Sohn des Nebedäus, ward nämlich von Herodes, König v. Chalkis, dem Bruder Agrippa des Ersten, im Jahre 801 zum Hohenpriester gewählt, Joseph. Ant. 20, 5. 2. vgl. Ant. 20, 7. 1. und behielt trotz seiner Anklage in Rom 805 (spätestens 806) Ant. 20, 6. 2 u. 3., von der er indeß freigesprochen wurde, sein Amt fort [4]) bis zur Ernen-

1) Was den Gegenbeweis aus dem Talmud anlangt, so vgl. Selden, de synedriis II. 437 sqq. 498 sqq. Schon aus der Vergleichung der traditionellen Liste der Präsidenten des Sanhedrin, welche Selden a. a. O. S. 684. mittheilt, würde, falls diese nicht ganz unhistorisch ist, ihr Unterschied folgen, da der Katalog der damaligen Hohenpriester bei Josephus ganz anders lautet.

2) Für die Ursprünglichkeit der Lesart ὁ ἱερεύς entscheiden sich auch einstimmig die neuesten Interpreten der Apostelgeschichte de Wette, Olshausen und Meyer.

3) Bei Lucas ist für die Bezeichnung des Nasi und des Hohenpriesters, vielleicht überhaupt der Sprachgebrauch anzunehmen, daß letzterer ὁ ἱερεύς genannt wird und ersterer ὁ ἀρχιερεύς; über Luc. 22, 54. s. den Abschnitt, der die Leidensgeschichte behandelt.

4) Manche Gelehrte haben zwar vermuthet, daß dem Ananias nach

nung Ismaels, des Sohns Phabis Ant. 20, 8. 8. Da nun dieser Ismael jedenfalls unter dem Procurator Felix, und, wie nach Ant. a. a. O. wahrscheinlich ist, erst kurz vor dem Abgange des Felix — indeß findet sich hier die nicht ganz bestimmte Angabe κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν — zum Hohenpriester ernannt wurde, so ist es wenigstens möglich, ich möchte

---

seiner Anklage im Jahre 805 sofort Jonathan gefolgt sei, welcher später Joseph. Ant. 20, 8. 5. de bell. Jud. 2, 13. 3. wirklich ὁ ἀρχιερεύς genannt werde; allein wohl mit Unrecht. Denn einerseits beweis't dieser vielsinnige Name an sich Nichts, und wie Anger p. 94. gegen Reland zu Ant. 20, 8. 5. ed. Haverk. gut darthut, so kommen die 28 Hohenpriester, welche Josephus Ant. 20, 10. von Herodes dem Gr. bis zur Zerstörung Jerusalems zählt, heraus, wenn man diesen Jonathan auch nicht mitzählt. Andrerseits bleibt zwar die 28zahl, auch wenn Jonathan des Ananias Nachfolger war, aber nur unter der Voraussetzung, daß dieser Jonathan, wie allerdings wahrscheinlich, identisch war mit Jonathan, des Annas Sohn, der schon früher die hohepriesterliche Würde besessen hatte Ant. 18, 4. 3. 5, 3. Denn Josephus rechnet in seiner 28zahl die einzelnen Hohenpriester nur einmal, auch wenn sie mehrmals mit Unterbrechung diese Würden bekleideten. Allein daß Jonathan, der Sohn des Annas, seine nochmalige Erhebung zur Hohenpriesterwürde angenommen habe, ist schwer zu glauben, da er sie schon früher Ant. 19, 6. 4. ausgeschlagen hatte, weil, wie er damals sagte, Gott ihn selber dieser Würde für unwürdig erachtet habe und ihm, dieselbe einmal bekleidet zu haben, genüge. Jonathan, als Mann des Gesetzes, richtet sich also nach dem Ant. 15, 3. 1. erwähnten Brauch. Ferner berichtet Josephus Ant. 19, 8. 6. de bell. Jud. 2, 13. 5. vom Auftritt des auch Apstg. 21, 38. genannten Ägyptischen Pseudopropheten nach der Ermordung Jonathans, womit übereinstimmt, daß derselbe nach de bell. Jud. 2, 13. 3. als πρῶτος in die Hände der Banditen (σικάριοι vgl. Apstg. 21, 38.) gefallen sein soll; nach der Apstg. a. a. O. war der Aufstand des Ägypters zur Zeit der Gefangennahme Pauli, in welche jenes Verhör unter Ananias fällt, aber schon πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν geschehen. Folglich wird dieses Verhör um so mehr nach dem Tode jenes Jonathan anzusetzen sein. Endlich pflegt Josephus stets ausdrücklich zu bemerken, daß ein neuer Hoherpriester das Amt des alten übernommen habe, was in der ganzen Reihe allein in Bezug auf diesen Jonathan nicht geschehen sein würde.

selbst sagen, wahrscheinlich, daß Ananias auch noch um die Zeit der Gefangennahme Pauli fungirender Hoherpriester war, daß er damals also das Amt eines Hohenpriesters und Nasi zugleich [1] bekleidete: letzteres, weil Felix nach Apstg. 24, 27. erst zwei Jahre nach dem in unserer Stelle erwähnten Verhör des Paulus (διετίας πληρωθείσης) aus der Provinz abberufen wurde. Allein wenn der Präsident des Sanhedrin Ananias damals auch noch fungirender Hoherpriester war, so läßt sich aus der Darstellung der Apostelgeschichte dennoch nachweisen, daß er nicht in seiner Eigenschaft als Hoherpriester präsidirte, daß er mithin auch hätte präsidiren können, wenn er nicht mehr fungirender Hoherpriester gewesen wäre. Dies ergiebt sich erstens daraus, daß Paulus nach Apstg. 23, 5. zu seiner Entschuldigung sagen konnte, er habe nicht gewußt [2], daß Ananias ἀρχιερεύς sei. Hätte nämlich der Hohepriester als solcher das Geschäft des Nasi gehabt, so hätte er im Sanhedrin als Hoherpriester, also im hohenpriesterlichen Ornate erscheinen, und an letzterem hätte ihn Paulus sofort erkennen müssen. War aber die Würde eines Nasi kein integrirender Theil der hohenpriesterlichen, so daß ersterer deßhalb auch nicht als Hoherpriester zu fungiren hatte: so mußte der Nasi Ananias, obwohl er zufällig auch Hoherpriester war, im Sanhedrin nicht im hohenpriesterlichen Ornate, sondern in bürgerlicher Tracht erscheinen, wie überall, wo er außerhalb des hohenpriesterlichen Amts stand Ant. 18, 4. 3. Es folgt dasselbe zweitens daraus, daß Paulus Apstg. 23, 5. seine Pflicht, dem Ananias Respect zu zollen, aus einem Schriftwort 2 Mos. 22, 27. ableitet, welches letztern ausdrücklich auf die Person des Nasi [3], nicht auf die des Hohenpriesters bezieht. Denn dies konnte nur geschehen, wenn die Würde eines

1) Hoherpriester und Nasi zugleich war nach Josephus Ant. 20, 9. 1. auch Annas, der gewaltthätige Sohn unsers Nasi Annas, welcher über Jakobus, den Bruder des Herrn, das Todesurtheil sprach.

2) Gegen andere Auffassungen des οὐκ ᾔδειν s. Meyer zu Apstg. 23, 5.

3) Das Griechische ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς ist die Übersetzung des Grundtextes: וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר; also entspricht ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σ. dem נָשִׂיא בְעַמְּךָ.

Naſi von der eines Hohenprieſters noch verſchieden war, und Ananias im Sanhedrin die Reſpectsbezeugung des Paulus als damaliger Naſi zu fordern hatte. Wenn nun aber Naſi und Hoherprieſter nicht nothwendig dieſelben Perſonen zu ſein brauchen, ſo iſt es fortan nicht mehr auffallend, wenn Lucas V. 2. nach unſerer Auffaſſung berichtet, daß im 15ten Jahre des Tiberius Annas Naſi und Kaiphas Hoherprieſter geweſen ſeien.

Indeß läßt ſich die Richtigkeit dieſer Angabe noch aus andern, den Annas ſelber betreffenden Daten beſtätigen. Zuerſt aus Apg. 4, 5. 6. Hier wird nämlich berichtet, daß nicht lange nach der Himmelfahrt Jeſu der Sanhedrin verſammelt wurde, um die Apoſtel Petrus und Johannes zu richten. Als damaliger Naſi erſcheint wiederum Annas. Denn unter den Sanhedriſten, welche als bedeutſam erwähnt werden, ſteht an der Spitze Annas, dadurch unſtreitig ſchon als Hauptperſon charakteriſirt, und er allein hat das Prädicat ὁ ἀρχιερεύς, welches nach den oben angeführten Beiſpielen in dieſem Zuſammenhange, wo von der Verſammlung des Sanhedrin die Rede iſt, nur den Naſi bezeichnen kann, während der ebenfalls erwähnte Kaiphas als damals fungirender Hoherprieſter, wenn die von uns bekämpfte Theorie Recht hätte, zuerſt genannt und vor allen Dingen mit dem Namen ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet werden mußte. Zweitens aus dem Evangelium des Johannes. In dieſem wird Kaiphas übereinſtimmend mit Lucas als um jene Zeit fungirender Hoherprieſter genannt, namentlich 11, 51. 52. 11, 49. 50. vgl. 18, 13. 14. 24. Im damals verſammelten Sanhedrin erſcheint er aber nicht als deſſen Vorſitzer, ſondern als εἷς τις unter den übrigen 11, 49., alſo ganz ſo wie Apſtg. 4, 6. Neben Kaiphas wird von Johannes auch Annas erwähnt, Joh. 18, 13. 15—24., ja der gefangene Heiland wird nach ihm zu dieſem Annas ſogar zuerſt (πρὸς Ἄνναν πρῶτον) geführt. Daß dieſe Bedeutſamkeit demſelben aber nicht als Privatperſon, etwa als dem Schwiegervater des Hohenprieſters Kaiphas, zukommen konnte, erhellt daraus, daß er das Verhör als ἀρχιερεύς führte V. 19., daß Gerichtsdiener bei demſelben zugegen waren V. 18., und namentlich aus den Worten des einen

von ihnen: *οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;* und dem Factum der wegen Respectsverletzung des *ἀρχ.* über Jesum ergangenen Züchtigung V. 22., welcher Vorgang aus dem ganz analogen im Leben des Paulus Apstg. 23, 1—5. seine Erklärung erhält. Folglich erscheint Annas auch bei Johannes neben (dem Hohenpriester) Kaiphas als fungirender *ἀρχιερεύς*, nämlich als Nasi des Sanhedrin. Wenn aber Lucas in seiner Zeitbestimmung 3, 2. den Nasi Annas dem damaligen Hohenpriester Kaiphas voraufstellt, so erklärt sich das — abgesehen von den rein persönlichen Bezügen, daß er der Bejahrtere und der Schwiegervater des letztern war, Joh. 18, 13., daß er schon früher das hohepriesterliche Amt besessen hatte, daß er und seine Familie lange Zeit des höchsten Ansehens [1]) bei den Juden genossen — aus der großen Bedeutsamkeit, welche der oberste weltlich-geistliche jüdische Gerichtshof, der Sanhedrin, dessen Vorsitzer eben Annas war, zumal in einer Zeit, als einheimische Fürsten in Juda zu herrschen aufgehört hatten, überall in den jüdischen Angelegenheiten in Anspruch nahm (dieser Sanhedrin war es z. B., welcher nach Joh. 1, 19 ff. den Täufer über seine Legitimation zu seinem Lehramte befragte u. s. w.); es erklärt sich ferner aus dem Zusammenhange, nach welchem Annas, der Vorstand einer gemischten Behörde, den besten Übergang von den rein weltlichen Herren, welche Luc. 3, 1. erwähnt werden, zu Kaiphas, dem rein geistlichen Oberhaupte der Juden, machen konnte; endlich erklärt es sich aus der entscheidenden Wichtigkeit, welche der Sanhedrin und in Folge deß namentlich Annas, der Vorstand desselben, in der Geschichte Jesu [2]) haben sollte, über welchen bekanntlich vor den Schranken dieses Gerichtshofes das Todesurtheil gefällt

---

1) Von unserm Annas bemerkt Josephus Ant. 20, 9. 1. in dieser Beziehung: *Τοῦτον δὲ φασὶ τὸν πρεσβύτατον Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας, καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς καὶ πρότερον τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας· ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων.*

2) Schon der vorläufige Beschluß des Todes Jesu war von demselben Sanhedrin ausgegangen, Joh. 11, 47 53. — vgl. 9, 22. Luc. 22, 1—6. Parall.

wurde, Joh. 18, 13—24. 28. Luc. 22, 66—23, 1. Marc. 14, 55—65. 15, 1. Matth. 26, 59—68. 27, 1. 2.

Wir haben jetzt sämmtliche Zeitbestimmungen bei Lucas 3, 1 u. 2. genauer untersucht. Wenn aber, was den Gegnern einer neutestamentlichen Chronologie nicht oft und entschieden genug vorgehalten werden kann, Lucas bis hieher nicht nur chronologisch genau verfahren wollte, sondern auch erwiesener Maßen verfahren ist, so hat er in den angeführten beiden Versen sein chronologisches Streben und seine chronologische Kunde auf eine besonders augenfällige Weise beurkundet. Denn alle übrigen Angaben harmoniren aufs vollkommenste mit dem Grunddatum, dem 15ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, welches vom 19ten August 781 bis dahin 782 u. c. reichte.

Es fragt sich weiter, welches Factum durch dieses chronologische Datum bestimmt werden soll, eine Frage, deren Beantwortung nicht bloß für die chronologische Seite des Evangeliums Lucas und überhaupt der ganzen evangelischen Geschichte von dem größten Belang, sondern auch, irre ich nicht, für den vollständigen Erweis der synoptischen Einheit der vier Evangelien fast entscheidend ist. Vorstehende Bemerkungen mögen die größere Ausführlichkeit unsers Beweises rechtfertigen.

Fast durchgängig — Sanclemente, der eine Ausnahme macht, werden wir später berücksichtigen — geht man von der Ansicht aus, daß Lucas mit seinen Daten 3, 1 u. 2. den ersten Auftritt des Täufers chronologisch fixiren wolle. Dieser erste Auftritt soll ins 15te Jahr des Tiberius, also frühestens Ende August 781 fallen, die Taufe Jesu aber etwa ein halbes Jahr später. Indeß würde unter dieser Voraussetzung, um zunächst bei den allgemeinsten Gegengründen stehen zu bleiben, sofort ein directer Widerspruch gegen das oben entwickelte Resultat an den Tag kommen, daß Jesus bereits im Jahre 780 und spätestens am Ende dieses Jahrs getauft sei. Ja Lucas würde mit seinen eigenen frühern Bestimmungen in Widerspruch gerathen. Denn er setzt 3, 23. die Taufe Jesu, wie wir gesehen haben, in dessen 31stes Lebensjahr.

Die Taufe Jesu soll nach den chronologischen Daten Luc. 3, 1 u. 2. angeblich ums Jahr 782 fallen. Folglich müßte Jesus am Schluß des Jahrs 751 oder noch wahrscheinlicher 752 [1]) geboren sein. Nun hat aber derselbe Evangelist die Zeit der Geburt Jesu durch folgende Merkmale bestimmt: Regierung Herodes des Großen und noch weiter zurück Census in Judäa bald nach dem den Reichscensus anordnenden kaiserlichen Decret, Merkmale, die wenigstens bis über den Nisan 750 zurückführen, in welchem Herodes bereits gestorben ist. Lucas müßte also die ganze in die von ihm behandelte heilige Geschichte eingreifende Zeitgeschichte so wenig gekannt haben, daß er meinen konnte, jene Data wären ganzer 2 Jahre nach ihrer wahren Zeit gefallen: eine Ignoranz, die bei seiner sonstigen factisch vorliegenden und noch eben erst an einem schlagenden Beispiele nachgewiesenen chronologischen Kunde schon a priori etwas höchst Unwahrscheinliches hat. Sie wäre aber auch schwer verzeihlich, und würde einen nicht geringen Verdacht von Leichtfertigkeit auf seine Geschichtschreibung überhaupt werfen. Denn wenn es nur die Bestimmung eines Ereignisses aus dem Leben Jesu beträfe, so würden wenigstens manche Exegeten den handgreiflichen Irrthum aus dem Mangel oder der Beschaffenheit seiner Quellenberichte ableiten wollen. Nun aber handelt es sich um die Bestimmung von Daten der Profangeschichte, zu deren Kunde es überall keines Evangelisten bedurfte, und noch dazu von so bekannten Daten, daß dem Verfasser der wahre chronologische Charakter derselben bei nur geringer Nachfrage schwer verborgen bleiben konnte. Bei so durchgreifenden Andeutungen vom Gegentheil müßten wahrlich die dafür angeführten Gründe höchst zwingend sein, wenn wir annehmen wollten, daß in den Zeitangaben Luc. 3, 1 u. 2. der erste Auftritt des Täufers wirklich habe chronologisch bestimmt werden sollen.

Welches sind aber die Gründe? Gründe pflegt man gar

---

1) So argumentirten die Kirchenväter, wenn sie, wie nicht selten geschieht, vgl. S. 132. das Geburtsjahr Jesu den Jahren 751 und 752 u. c. gleichsetzen.

nicht weiter anzuführen, so sehr ist vor aller Untersuchung jene Annahme zu einem Grundaxiom der synoptischen Behandlung geworden. Die im Verborgenen wirkenden Gründe, welche allerdings nicht ohne allen Schein sind, möchten aber folgende sein. Zuvörderst scheint man mit mehr oder weniger Bewußtsein vorauszusetzen, weil die beiden andern Synoptiker den ersten Auftritt des Täufers besonders dargestellt hätten Matth. 3, 1 ff. Marc. 1, 1 ff., deßwegen müsse dies auch bei Lucas und dann könne es nur Luc. 3, 1 ff. geschehen sein. Wenn ich aber auch den Schluß als richtig zugeben wollte, obwohl eine Hindeutung auf den Auftritt des Täufers bei Lucas schon 1, 80. gegeben ist, so muß ich doch die Richtigkeit der Prämisse leugnen. Sie ist wohl nur ein Überrest jener alten Harmonistik, welche meinte, daß dasselbe, was der eine Synoptiker gesagt habe, auch von dem andern gesagt sein müsse. Vor allen Dingen wird doch zu untersuchen sein, ob Lucas hier wirklich dasselbe habe erzählen wollen: was natürlich nur aus dem Texte des Lucas und dem Zusammenhange seiner ganzen Schrift ermittelt werden kann. Aber eben dieser Text scheint jener Behauptung auffallend günstig zu sein, nicht nur, wenn man ihn für sich, sondern auch, wenn man ihn im Verhältniß zu den synoptischen Parallelen betrachtet. Denn 1) wenn Luc. 3, 2. geschrieben steht, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάν. Ζαχ. υἱόν, so scheint damit die erste folgenreiche Erweckung des Täufers angedeutet zu sein', womit sehr gut stimmt, daß sie ἐν τῇ ἐρήμῳ geschehen sein soll vgl. Matth. 3, 1. Marc. 1, 3 u. 4. Allein die griechische Formel ῥῆμα θεοῦ, welche der hebräischen דְּבַר יְהוָֹה entspricht, kann eben so gut eine spätere Erweckung bezeichnen, daß sie die erste gewesen sei, steht ja nirgends geschrieben; und warum sollte dieselbe bei dem Mann der Wüste nicht ebenfalls in der Wüste vorgefallen sein können? Wir werden unten sogar sehen, daß dem wirklich so war. Hinzukommt, daß der eigentliche Schauplatz des Täufers von Lucas und den beiden andern Synoptikern in der That verschieden bestimmt wird. Bei diesen ist es die Wüste Matth. 3, 1. Marc. 1, 4., aus welcher sich Johannes dann und wann an den Jordan begiebt, um zu taufen: bei jenem

der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Luc. 3, 3. 2) Kann man es auffallend finden, daß der Täufer nach der spätern Erweckung ziemlich dieselben Worte gesprochen haben soll wie bei der frühern Luc. 3, 7—10. vgl. Matth. 3, 7—10. Luc. 3, 16. 17. vgl. Matth. 3, 11 u. 12. Marc. 1, 7. 8. Doch auch in dieser Beziehung ist die Ähnlichkeit kaum größer als die Unähnlichkeit. Das dem Lucas mit den beiden Synoptikern Gemeinsame kommt auf den einen Vers hinaus, in welchem der Täufer sein Unabhängigkeitsverhältniß zu dem Herrn beschreibt, dessen Darlegung bei ihm nach S. 168. überall etwas Stereotypes gehabt zu haben scheint, Luc. 3, 16. vgl. Matth. 3, 11. Marc. 1, 7. 8. Bei den entscheidenden Abweichungen Luc. 3, 1. 2. 3, 18—20. stimmt Lucas nur noch mit Matthäus auffallend in den Redestücken Luc. 3, 7—9. vgl. Matth. 3, 7—10. Luc. 3, 17. vgl. Matth. 3, 12. überein. Wenn man nun die chronologische Haltung des Matthäus in seinen Redestücken auf der einen und die in unserer Stelle in die Augen springende streng chronologische Tendenz des Lucas auf der andern Seite berücksichtigt, so könnte die Behauptung schwerlich auffallen, daß grade Lucas hier die chronologisch richtige Anordnung der Reden des Täufers gegeben habe. Doch immerhin, wir wollen setzen: die dem Lucas mit Matthäus gemeinsamen Worte in dieser Fassung hätte der Täufer schon nach seiner ersten Erweckung gesprochen. Aber ähnliche Worte muß der Täufer auch bei seiner etwa 2 Jahre später fallenden Erweckung im 15ten Jahre des Tiberius gesprochen haben; denn sie drücken das Wesentliche seiner propädeutischen, Buße heischenden Verkündigung nach Inhalt und Form aus. Lucas mußte die Thätigkeit des Täufers in ihrer Eigenthümlichkeit und großen Wichtigkeit schildern, (3, 7—17), um für den Leser seine damals erfolgte Gefangennahme durch Herodes Antipas (3, 19. 20.) zu motiviren. Er that dies, indem er, um möglichst wenig von dem Seinen hinzuzuthun, eine bereits vorliegende Quelle wörtlich mittheilte und dann in V. 18. den Übergang zu dem V. 19 u. 20. erzählten Factum bildete. Würden wir ihn wegen dieser Objectivität in der Form seiner Darstellung tadeln können? Scheint nun schon kraft vorstehender Erörte-

rung mit Sicherheit sich zu ergeben, daß die gewöhnliche Ansicht, von welcher der Auftritt des Täufers wegen Luc. 3, 1. ins 15te Jahr des Tiberius gesetzt wird, mit einer einseitigen Harmonistik zusammenhängt, deren Unzulässigkeit wohl nur deßwegen verborgen bleiben konnte, weil man die grundlegenden chronologischen Data des Evangelisten nicht richtig bestimmt hatte, so muß der Erweis ihrer Unzulässigkeit noch unendlich verstärkt werden, wenn dargethan werden kann, welche bestimmte Erweckung aus dem Leben des Täufers Luc. 3, 1. denn gemeint sei. Unter derselben ist nach meiner Ansicht nun die zu verstehen, welche zu ihrer baldigen Folge nach Luc. 3, 20. die Gefangennahme des Täufers hatte; und mithin ist die Gefangennahme und nicht der erste Auftritt des Täufers von Lucas durch das 15te Regierungsjahr des Tiberius charakterisirt. Für unsere Behauptung sprechen folgende Gründe: 1) Unser Abschnitt schließt merkwürdiger Weise mit der Erwähnung dieser Gefangennahme Luc. 3, 20. Um der Folgerung zu entgehen, daß letztere mithin durch das 15te Jahr des Tiberius chronologisch fixirt sei, könnte man freilich annehmen wollen, daß Lucas die Personalnotizen über den Täufer gleich bis zu Ende habe fortführen wollen etwa so, wie 1, 80. Aber hier unstreitig ohne den nöthigen Grund. Denn hatte er wirklich die Absicht, das Schicksal des Täufers bis zu Ende zu beschreiben, so hätte er nicht bloß, daß Herodes ihn gefangen gesetzt, erzählen, sondern vor allen Dingen auch hinzufügen müssen, daß Herodes ihn hingerichtet habe. Die noch mögliche Ausflucht, daß Lucas von dessen gewaltsamem Tode selber Nichts gewußt habe, ist durch Luc. 9, 7—9. abgeschnitten. 2) Schon mehrere [1]) Gelehrte haben es auf-

---

1) Vgl. Strauß Leben Jesu I. S. 361 ff. Sanclemente gebraucht diesen Grund in seiner Exercitatio chronologica, die seinem größern Werke de vulg. aerae emendatione angehängt ist, eben so wie wir, um zu beweisen, daß Luc. 3, 1 u. 2. nicht der erste Auftritt des Täufers gemeint sei. Indeß ist der scharfsichtige Jesuit glücklicher in dem gewesen, was er bestreitet, als in dem was er an dessen Stelle setzt. Nach p. 559 sqq. nämlich will er beweisen, annum XV Tiberii „non ad initium ministerii Joannis, non ad baptis-

fallend gefunden, daß die sorgfältigste chronologische Angabe des 3ten Evangeliums eine Thatsache aus dem Leben des Täufers betreffe. Und mit Recht, da der Evangelist in selbigem doch das Leben Jesu beschreiben wollte. Der Anstoß verschwindet bei unserer Auffassung. Wenn nämlich durch die chronologische Angabe die Gefangennahme des Täufers bestimmt wird, so ist dadurch zugleich ein höchst bedeutsamer Wendepunct im Leben Jesu bestimmt; denn von der Gefangennahme seines Vorläufers datirte sich die umfassende galiläische Wirksamkeit Jesu Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. 3) Lucas, welcher doch wahrscheinlich sich selber am besten verstanden hat bezeichnet an andern Stellen seiner Schriften — denn daß Evangelium und Apostelgeschichte von demselben Verfasser herrühren, ist bei allem Streit der Meinung allgemein anerkannt und außer allem Zweifel Ev. 1, 3. vgl. Apstg. 1, 1. — die Gefangennahme des Täufers als den großen Wendepunct im Leben Jesu. So Apstg. 1, 22. 10, 37. 13, 24. An dem ersten Orte könnte man wegen ἀρξάμενος vgl. Ev. Luc. 3, 23. zwar zweifelhaft sein, ob βάπτισμα Ἰωάννου nicht die Taufe Jesu durch Johannes bezeichnen solle (Kühnöl). Allein schon deßwegen, weil τὸ βάπτισμα Ἰωάνν. so gefaßt, doch sehr concis gesagt wäre, wird man ἀρξάμενος lieber von der Taufe

---

mum a Christo in Jordane susceptum, sed ad ipsius passionis et crucifixionis tempus ipso evangelista duce atque interprete esse referendum. Denn leider giebt er von vorn herein der irrigen traditionellen Angabe der alten latein. Kirche Gehör, daß Jesus unter dem Consulate der beiden Gemini (25sten März 782) gekreuzigt sei. Da dieses Consulat mit dem 15ten Jahre des Tiberius zusammenfällt, so mußte nach seiner Ansicht durch letzteres Datum das Todesjahr Jesu bezeichnet sein. Wie wenig aber der evangelische Text mit dieser positiven Seite seiner Behauptung zusammengeht, erhellt daraus, daß er zu ihrem Erweise hinter Καΐφα Luc. 3, 2. ein Punctum (sic!) macht, um die dort gegebene Zeitbestimmung von dem Auftritt des Täufers ganz isolliren und auf das Factum des Leidens und Sterbens Jesu unmittelbar bezeichnen zu können. Natürlich war es, daß so auch das Wahre in seiner Argumentation, da es in dieser entschieden verwerflichen Verhüllung auftrat, ganz unbeachtet geblieben ist.

des Johannes d. i. die Johannes verkündete, s. Meyer und de Wette zu Apstg. 1, 22., und dann natürlich von dem Endpunct derselben, welcher mit seiner Gefangennahme zusammenfiel, Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. verstehen. Hinzukommt, daß überhaupt nur von diesem Zeitpuncte an, wie Apstg. 1, 22. geschieht, ein stetes Zusammensein mit Christo von dem apostolischen Candidaten gefordert werden konnte. Denn die übrigen Apostel waren wirklich ebenfalls bald nach der Gefangennahme des Täufers zu ihrem Berufe, Luc. 6, 13. Marc. 3, 14. ausgesondert, während Jesus unmittelbar nach seiner Taufe noch gar keine Jünger hatte; von dem neuen Candidaten konnte aber weder etwas Unmögliches noch billiger Weise mehr als von den andern Aposteln verlangt werden. Unsere Erklärung vom *βάπτ. Ἰωάνν.* wird endlich durch die Parallelstellen Apstg. 10, 37. 13, 24. bestätigt, am schlagendsten durch die erste Stelle, wo *μετὰ*[1]) *τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* dem *ἀπὸ τοῦ βαπτίσμ. Ἰωάνν.* entspricht und über die Bedeutung des letztern keinen Zweifel übrig läßt, s. de Wette und Meyer zu der Stelle. 4) Von ganz besonderer

1) Das *ἀρξάμενος* Apstg. 1, 22. und *ἀρξάμενον* Apstg. 10, 37. vgl. Ev. Luc. 23, 5. bezeichnen daher bei dem Evangelisten Lucas das Ende der Taufe des Johannes, welches durch seine Gefangennahme herbeigeführt wurde, als einen so bedeutsamen Epochenpunct (= *ἡ εἴσοδος αὐτοῦ* Apstg. 13, 24.) in der messianischen Laufbahn Jesu neben dem unmittelbaren Anfang derselben in seiner Taufe Luc. 3, 23., daß der letztere gegen erstern als unbedeutend zurücktritt, und dieser als eigentliche *ἀρχή* erscheint. Hierfür zeugen auch die Worte des Evangelisten im Anfange seines Evangeliums Luc. 1, 2.: *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.* Es sind, wie die Fügung der Worte ergiebt, solche gemeint, „welche von Anfang (*ἀπ' ἀρχῆς*) beides Augenzeugen und Diener des Worts geworden waren", also die Apostel. Denn auf diese paßt allein das doppelte Merkmal: Augenzeugen und Diener des Worts von Anfang zu sein. Zu Dienern des Worts oder zu Aposteln ausgesondert wurden sie aber erst bald nach der Gefangennahme des Täufers Luc. 6, 13. Marc. 3, 14. Folglich wird jene Zeit hier die *ἀρχή* des messianischen Wirkens Jesu genannt; vgl. Luc. 24, 47., wo *ἀρξάμενον* ebenfalls einen neuen Epochenpunct in der Verkündigung Jesu durch seine Schüler bezeichnet.

Wichtigkeit ist es, daß wiederum Lucas Apstg. 13, 25., also an einer Stelle, in welcher augenscheinlich auf die Ev. Luc. 3, 16. berichtete Rede des Täufers angespielt wird, s. de Wette, deren Zeit ausdrücklich mit den Worten: ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον angiebt. Wenn wir den δρόμος des Täufers nun auch nicht von seinem Laufe an das ihm von höherer Hand gesetzte Lebensziel, sondern kraft des voraufgehenden Verses Apstg. 13, 24. von seinem Laufe, die ihm in Bezug auf Christum gestellte Berufsaufgabe zu erfüllen, also von dessen öffentlicher Wirksamkeit verstehen, so muß derselbe sein auch Luc. 3, 16. erwähntes Zeugniß über Jesum wegen des ἐπλήρου [1]), womit es eingeführt wird, nach des Lucas eigenem Berichte kurze Zeit vor seiner Gefangennahme vgl. Joh. 3, 28. gesprochen haben. Dasselbe Zeugniß soll aber nach dem Evangelium im 15ten Jahre des Tiberius abgelegt sein. Folglich will Lucas das zuletzt angeführte chronologische Datum auf die Zeit der Gefangennahme des Täufers, und nicht auf seinen ersten Auftritt bezogen haben. 5) Es wäre doch ein höchst merkwürdiger Zufall, daß, wie wir später sehen werden, der Evangelist Johannes, welcher die Taufe Jesu zwar 780 setzt, dennoch die Gefangennahme des Täufers ebenfalls in eine dem 15ten Jahre des Tiberius durchaus entsprechende Zeit fallen läßt.

Mit diesen Gründen können wir uns vorläufig begnügen. Ist nun aber kraft der hier angeführten Gründe beim Lucas die letzte Erweckung des Täufers und dessen damit zusammenhängende Einkerkerung durch das 15te Regierungsjahr des Tiberius bestimmt; so ergiebt sich in seinem Evangelium 3, 1 — 4, 14. folgender Fortschritt der Darstellung. Er beginnt die

---

1) Richtig erklären de Wette und Meyer das ἐπλήρου: „als Johannes im Begriff war (Imperf.), seinen Lauf zu vollenden.“ Wenn dagegen Heinrichs das ἐπλήρου gegen Wortsinn und Zusammenhang der Stelle von der Mitte der Laufbahn des Täufers auffaßte, (ähnlich Kühnöl und Olshausen), so erklärt sich dies einfach daraus, daß er den chronologischen Gehalt des Ausdrucks mit Luc. 3. verglich, an welcher Stelle er ja den ersten Auftritt des Täufers beschrieben meinte.

öffentliche Wirksamkeit Jesu mit dem Ende der Wirksamkeit des Täufers, nämlich seiner Einkerkerung und dem, was derselben unmittelbar vorherging, im 15ten Jahre des Tiberius oder im Jahre 782 3, 1 — 20. Dann bringt er die Erzählung von der Taufe Jesu in seinem 31sten Lebensalter oder 780, welche er also nicht für einen gleich wichtigen Incidenzpunct im Leben Jesu hält, vgl. S. 198., 3, 21 — 38., und die Erzählung von seiner Versuchung 4, 1 — 13., welche sich unmittelbar an die Taufe anschloß 4, 1. vgl. 3, 21. 22., nach, um 4, 14 ff. sofort den 3, 20. verlassenen Faden wieder aufzunehmen, also die Wirksamkeit Jesu unmittelbar nach der Gefangennahme seines Vorläufers darzustellen. Und merkwürdiger Weise tragen auch die synoptischen Parallelen zu der letztern Stelle, nämlich Marc. 1, 14. und Matth. 4, 12., dieselbe Zeitbestimmung: *μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην*.

Der hier entwickelte Fortschritt im Evangelium des Lucas hat übrigens nichts Dunkles und konnte namentlich von Theophilus, dem ursprünglichen Leser desselben, nicht übersehen werden. Denn abgesehen davon, daß diesem wenigstens die Umrisse der evangelischen Geschichte [1]) nicht fremd gewesen sein können, so deutet Lucas selber aufs sorgfältigste an, daß die 3, 21 — 4, 13. von ihm berichtete Reihe von Begebenheiten in eine frühere Zeit als ins 15te Jahr des Tiberius falle. Denn er bemerkt erstens gleich im Anfang, daß die Taufe Jesu geschehen sei, als er ungefähr 30 Jahre alt war, 3, 23., eine Angabe, welche zusammengehalten mit seinen frühern Daten über die Zeit der Geburt Jesu, vgl. S. 193., keinen Zweifel darüber ließ, daß sie etwa 2 Jahre vor dem Luc. 3, 1. erwähnten 15ten Jahre des Tiberius zu setzen sei. Ja das Luc. 3, 23. hinzugefügte *ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος*, welches, wie wir S. 130. gesehen haben, nachträglich gesetzt ist, um das dreißigjährige Lebensalter Jesu ausdrücklich auf die Zeit seiner Taufe zu beziehen, scheint nach seiner logischen Nothwendigkeit überhaupt nur erklärt werden zu können, wenn man annimmt,

1) Lucas sagt Ev. 1, 4. ausdrücklich von ihm: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.*

daß Lucas im kurz Vorhergehenden schon von einer spätern Epoche im Leben Jesu (der Gefangennahme des Täufers Luc. 3, 20.) so gesprochen hatte, daß man ohne jenen ausdrücklichen nachträglichen Zusatz die 30 Jahre vielleicht auch auf dieses Datum hätte beziehen können. Und zweitens sagt der Evangelist am Schluß der letzten Erzählung jener Reihe oder der Versuchung Jesu, daß der Teufel ἄχρι καιροῦ [1]) von ihm abgestanden sei, 4, 13., setzt mithin wieder einen längern Zwischenraum zwischen dieser Erzählung und der darauf folgenden 4, 14 ff. So oft wir also auch mit den Angaben des Lucas die Probe machen — die vollständigste Probe wird aber gemacht durch den Verlauf der hier anzustellenden Gesammtuntersuchung — stets dasselbe Resultat, daß auch nach Lucas die Taufe Jesu ins Jahr 780 zu setzen sei.

Hat aber das johanneische Evangelium den äußersten terminus ad quem, Ende des Jahrs 780, geliefert, so giebt das Evangelium des Lucas den äußersten terminus a quo, Februar 780, denn damals war Jesus bereits 30 Jahre alt geworden, da er Februar 750 geboren ist. Folglich muß Jesus zwischen Februar bis Schluß des Jahrs 780 u. c. (oder 27 n. Ch.) von Johannes getauft sein, und hiemit wäre unsere Untersuchung, freilich an Gewißheit viel reicher geworden, zu ihrem Anfange S. 171. zurückgekehrt.

Mit diesem allgemeinen Resultat kann die neutestamentliche Chronologie vollkommen ausreichen. Indeß möchte ich noch als höchst probabel die Ansicht aussprechen, daß Jesus im Sommer oder gar Frühjahr 780 getauft wurde. Denn einerseits dürfte uns Zahl und Beschaffenheit der unterzubringenden Begebenheiten wohl noch ein gut Theil über den Schluß des Jahrs 780 zurückführen, und überdies erscheinen die Winter-

---

1) Unter der Versuchung des Teufels, welche nach der durch ἄχρι καιροῦ bezeichneten Zeit wieder begann, scheinen unserer synoptischen Anordnung zufolge die Verfolgungen von Seiten der Juden angedeutet zu sein, welche damals über Jesum hereinzubrechen begannen, Joh. 5, 15 u. 16. 17 u. 18 ff. Denn, wie wir bereits gesehen haben und noch mehr sehen werden, so läuft die Rückkehr Jesu nach Galiläa Luc. 4, 14. parallel mit der Joh. 6, 1. erwähnten Reise Jesu.

monate für den Aufenthalt Jesu in der Wüste, in welche er sich bald nach seiner Taufe zurückzog, Luc. 4, 1—12. Parall. als wenig passend. Andrerseits ist wegen Luc. 3, 23. nicht unwahrscheinlich, daß Jesus wenigstens nicht lange nach Zurücklegung seines 30sten Lebensjahres, welches er bereits im Februar erreichte, sich taufen ließ. Vornämlich wird diese Vermuthung ferner durch Luc. 13, 6—9. gestützt, wenn, wie allerdings höchst wahrscheinlich, vgl. u. A. Bengel in seinem Gnomon und Olshausen zu d. St., in τρία ἔτη V. 7. eine Anspielung auf die Länge der Wirksamkeit Jesu bis zu dem Zeitpuncte, da er die hier berichteten Worte sprach — sie wurden aber, siehe unten, im Anfang des Jahrs 783 u. c. gesprochen — enthalten sein sollte. Es will nämlich Christus in der Parabel vom Feigenbaume, der, wenn er auch in Zukunft keine Frucht bringe, abgehauen werden soll, den Inhalt seines Ausspruchs Luc. 13, 5.: ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ἀπολεῖσθε seinen jüdischen Hörern veranschaulichen. Der Feigenbaum, an dem der Herr 3 Jahre vergeblich nach Frucht suchte, ist also unstreitig das jüdische Volk, welches sich durch die Predigt Christi nicht bessern läßt. Der Herr des Weinbergs ist Gott, der Weingärtner (ἀμπελουργός), der ihn um Schonung bittet, Christus. Bei dieser strikten Beziehung der Parabel auf sein persönliches Verhältniß zu dem jüdischen Volke ist kaum denkbar, daß dieselbe nicht auch in Angabe der auf den Feigenbaum verwandten Arbeitsjahre durchscheinen sollte, sonst würde Christus den wirklichen Sinn der Parabel nur verdunkelt haben. Dann hätten wir aber in den τρία ἔτη ein chronologisches Datum, keine bloß der Anschaulichkeit wegen Beispiels halber gesetzte, sogenannte runde Zahl. Unter dieser Voraussetzung werden wir nun freilich die τρία ἔτη nicht in ihrer ganzen Bestimmtheit: grade 3 Jahre, nicht mehr und nicht weniger, zu fassen haben — denn eine Berechnung nach Monaten und Tagen paßte nicht in den Charakter der Parabel — aber sollen wir in ihnen wirklich ein chronologisches Datum anerkennen, so muß dasselbe mindestens 2½ Jahr und darüber bis zu 3 Jahren, sonst würden 2 Jahre — oder höchstens 3½ Jahr und darunter — sonst würde 4 Jahre

gesagt sein — bedeuten. Zählen wir nun mindestens 2½ Jahr von dem Datum jener Rede zurück[1]), denn daß Jesus erst nach dem Februar 780 u. c., in welchem er sein dreißigstes Lebensjahr zurücklegte, getauft sein kann, steht bereits fest, so erhalten wir Sommer oder Frühjahr 780 als die Zeit, in der Jesus getauft und aufgetreten sein muß. Empfohlen wird unsere Ansicht endlich durch die in der alten Kirche verbreitete Meinung, daß Jesus sein Lehramt 3[2]) Jahre verwaltet habe. Denn wäre Jesus erst Ende des Jahrs 780 aufgetreten, so würde er, selbst mit Einschluß der 40 Tage, in welchen er nach seinem Tode seinen Jüngern erschien, Apstg. 1, 3., doch nur 2½ Jahre und etwas darüber unter diesen lehrend verweilt haben, während, wenn er schon im Sommer oder Frühjahr auftrat, ungefähr die 3 Jahre der Tradition herauskommen.

## 2. Zeit des Auftritts Johannes des Täufers.

Über den Auftritt des Täufers haben uns die Evangelisten kein ausdrückliches chronologisches Datum mitgetheilt, da Luc. 3, 1 u. 2., wie wir gesehen haben, nicht als ein solches zu betrachten ist. Dieser anscheinende Mangel kann uns nicht in Verwunderung setzen, wenn wir bedenken, daß sie das Leben des Täufers gar nicht für sich beschreiben wollten (vgl. was S. 152. über den Geburtsort des Täufers bemerkt ist),

1) Beiläufig bemerke ich, daß ich Jesu Verwünschung des Feigenbaums Marc. 11, 12—14. 20—21. Matth. 21, 18—20., zu einer Zeit, als das Volk der Juden so wenig Frucht brachte, daß es seinen Herrn und Heiland sogar ans Kreuz zu schlagen suchte, welcher Handlung ich mit Neander u. A. eine vorwiegend symbolische Bedeutung beilege, für die endliche Erfüllung der nicht lange vorher bei Lucas a. a. O. bereits ausgesprochenen Drohung, den unfruchtbaren Feigenbaum abzuhauen, ansehe.

2) Damit steht ursprünglich die Tradition gar nicht in Widerspruch, daß Jesus ein Jahr lang gelehrt habe. Es kommt nur darauf an, ob wir seine Lehrthätigkeit von dem Tag seiner Taufe oder von der in derselben eine besondere Epoche bildenden Gefangennahme des Täufers berechnen wollen. In letzterm Falle erhalten wir wirklich eine einjährige Wirksamkeit und 1 bis 2 Monate darüber.

sondern nur in soweit, als es in das Leben Jesu verflochten war und dieses zu erläutern und verständlich zu machen dienen konnte. Indeß eben aus diesem Verhältnisse des Täufers zu Christo ergeben sich einige Anknüpfungspuncte, aus denen sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit über die Zeit auch seines ersten Auftritts urtheilen läßt. Denn einerseits steht nach der Aussage sämmtlicher Evangelisten jedenfalls fest, daß Johannes schon einige Zeit in Thätigkeit war, bevor er Jesum taufte. Wenn also die Taufe Jesu Sommer oder Frühjahr 780 zu setzen ist, so muß der Täufer schon einige Zeit vor diesem Termin aufgetreten sein. Andererseits dürfte es, zumal wenn die Berücksichtigung des zurückgelegten dreißigsten Lebensjahrs in einer jüdischen Sitte gegründet sein sollte, nicht unwahrscheinlich sein, daß Johannes ebenso wie Jesus 30 Jahre alt seine öffentliche Wirksamkeit begann. Unter dieser Voraussetzung hätten wir, da Johannes 6 Monate früher als Jesus, also im August 749 u. c. geboren wurde, sogar einen ziemlich scharf begränzten Zeitraum, innerhalb dessen sein Amtsantritt gefallen sein müßte, nämlich August 779 bis zum Sommer 780. Indeß wollen wir uns nicht verhehlen, daß im Grunde nur der terminus ad quem desselben ganz feststeht, und nur so viel mit völliger Sicherheit aus der Darstellung der Evangelisten hervorzugehen scheint, daß der Täufer wenigstens nicht mehrere Jahre, bevor er Jesum taufte, aufgetreten sein kann. Erregte er doch die Aufmerksamkeit des Sanhedrin selbst erst noch geraume Zeit später Joh. 1, 19—27. Sehr beachtungswerth ist es jedoch, daß kurz nach seinem vollendeten 30sten Lebensjahre, Herbst (Tischri) 779 bis Herbst (Tischri) 780 ein Sabbatsjahr einfiel, welches bei den Juden wegen seiner besondern Heiligkeit und der Ruhe von aller Feldarbeit vorzugsweise der religiösen Betrachtung geweiht, in dem Täufer die gerechte Hoffnung auf einen möglichst guten Erfolg seiner Sendung erregen mußte. Ein solches alle 7 Jahre wiederkehrendes Sabbatsjahr nämlich hatte Statt nach 1 Makk. 6, 49. 53. vgl. 20, wo das Ende des sabbatischen Jahrs dem Jahre 150 der seleuc. Äre gleichgesetzt wird, Herbst 590 bis dahin 591, nach Jos. Ant. 13, 8. 1. u. 7, 4. vgl. 1 Makk. 16, 14—16.

Herbst 618 bis dahin 619, nach Jos. Ant. 14, 16. 2. u. 15, 1. 2. Herbst 716 bis dahin 717, nach der talmudischen Tradition in dem der Zerstörung Jerusalems voraufgehenden Jahre, also Herbst 821 bis dahin 822[1]: folglich muß auch 189 Jahre nach dem ersten und 42 Jahre vor dem letzten Datum d. i. Herbst 779 die Feier eines Sabbatsjahrs eingefallen sein. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß Johannes gleich nach zurückgelegtem 30sten Lebensjahre mit dem Anfang des damals einfallenden Sabbatsjahres[2] Herbst 779 u. c. seinen Bußruf begann. Die Taufe Jesu fällt aber jedenfalls mitten in dieses Sabbatsjahr.

## B. Endpunct unsers Zeitraums.

Der Endpunct des hier zu behandelnden Zeitraums ist in dem ihm zugewiesenen evang. Texte ebenfalls doppelt bestimmt, nach dem Texte des Johannes 6, 1 ff. vgl. 5, 1. als Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste, nach dem Texte der Synoptiker Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. Luc. 4, 14. vgl. 3, 20. (dazu S. 200.) als Rückkehr Jesu nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers. Über beide Endpuncte wird besonders zu handeln sein.

### 1. Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste.

Man sieht, daß es sich hier um die Bestimmung der Joh. 5, 1. erwähnten, viel besprochenen ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων handelt. Wenn wir aber nur erst den Namen des bei den Evangelisten namenlos gebliebenen Festes wissen, so wird sich einerseits, weil die Juden ihre religiösen Feste an uns bekannten festen Daten feierten, das Datum, und andererseits das Jahr desselben angeben lassen: denn das Joh. 2, 13. erwähnte letzte

---

1) Vgl. Anger a. a. O. S. 38.

2) Über das Sabbatsjahr, welches stets mit dem Herbste und zwar dem Monat Tischri begann, s. die gesetzlichen Bestimmungen 3 Mos. 15. 5 Mos. 15., ferner Winer a. d. A. Sabbathsjahr, und K. Kranold, De anno Hebraeorum jubilaeo p. 28 sqq.

Zweifel, daß das Purim ursprünglich nicht in den Schaltmonat Adar gelegt ist, sondern in den Adar, in welchem es auch im gemeinen Jahre gefeiert wurde. Winer[1]), Wurm[2]), Anger[3]) u. A. geben an, daß der Veadar dieser Schaltmonat gewesen sei, wie es scheint, vorzugsweise durch den Namen וַאֲדָר (und noch ein Adar, der, so meint man dann, zu dem bereits vollendeten Jahre hinzugefügt sei) oder אֲדָר שֵׁנִי (zweiter Adar) dazu verleitet. Richtig bemerkt dagegen Ideler[4]): „Der eigentliche Schaltmonat ist aber nicht, wie manche Chronologen irrig glauben, der Veadar, sondern der erste Adar, wie schon aus dem Umstande erhellet, daß das Purimfest, welches auf den Adar trifft, im Schaltjahr im Veadar gefeiert wird." Weiter begründet dieser Gelehrte indeß seine Ansicht nicht: was er aber über den Sitz des Purimfestes bemerkt, wollen wir sogleich unten aus den ältesten Schriften des Talmud bestätigen. Außerdem spricht augenscheinlich für den ersten Adar als den Sitz des Schaltmonats, daß dieser allein 30 Tage zählt, während der Veadar wie der Adar im gemeinen Jahre 29 [5]) Tage hat. Folgendes sind die Beweisstellen des Talmud, aus welcher Quelle hier allein entschieden werden kann. Der älteste Theil des Talmud, die Mischna, nach Zunz [6]) etwa um 200 n. Ch. verfaßt, giebt tract. מגלה cap. I. [7]) den Unterschied

---

1) Realwörterb. u. d. A. Jahr.

2) Bengels Archiv II. S. 262 ff.

3) De temporum in Actis apost. ratione p. 32.

4) Handb. der Chronologie I. S. 539. vgl. S. 565.

5) Ideler a. a. O. S. 565. vgl. S. 540. Gemar. Hierosolymit. tract. מגלה c. I. §. ז. לעולם אדר סמוך לניסן הסר: Semper Adar, qui est proximus Nisan, est deficiens.

6) Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 50.

7) קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא אין בין קריאת המגלה ומתנות לאביונים. Die Worte von אין בין sind am wenigsten mißverständlich; sie können nur bedeuten: „Es ist kein Unterschied zwischen dem ersten Adar und dem zweiten Adar, ausgenommen das Lesen der Megillah und die Gaben für die Armen." Im Zusammenhange mit diesen völlig klaren Worten kann das Vorhergehende nur bedeuten: „Hat man die Megillah im ersten

zwischen dem ersten und zweiten Adar dahin an, daß beide Monate sich ganz gleich ständen, ausgenommen, daß nur im zweiten Adar das Buch Esther (die מְגִלָּה) gelesen und den Armen Gaben gegeben seien. In letztern beiden Stücken bestand aber die Feier des Purim. Folglich wird Purim hier in den zweiten Adar gesetzt und vom ersten ausgeschlossen. Die Hauptstelle der Mischna über den Sitz der Einschaltung findet sich tract. עדיות cap. 7. §. 7.; übersetzt lautet sie [1]: „Sie bezeugten, daß man den ganzen Adar hindurch das Jahr einschalten dürfe, da man sonst gesagt, es gelte nur bis Purim (bis zum 14ten Adar). Sie bezeugten, daß man das Jahr bedingungsweise einschalten dürfe." Zur Erklärung wird hinzugefügt, daß die Sanhedristen einst bei Abwesenheit ihres Nasi Gamaliel das Jahr eingeschaltet hätten unter der Bedingung, daß es von diesem bei seiner Rückkunft gebilligt würde: was auch geschehen sei. Aus jener Stelle lernen wir Mehreres, und zwar: 1) daß der Sitz der Einschaltung unstreitig der erste Adar war, und man damals noch bis Purim d. i. vor dem 14ten Adar einzuschalten pflegte, d. h. erklärte, daß der laufende Monat ein Schaltmonat sein solle: bis Purim augenscheinlich deßhalb, um kein doppeltes Purim begehen zu müssen; und 2) daß sich damals bereits aus kalendarischen Rücksichten, nämlich der Sicherheit der Einschaltung wegen, die Neigung zeigte, ein doppeltes Purim zu feiern. Denn einzelne Rabbinen vertheidigten einerseits schon die Ansicht, daß man im ganzen Adar d. i. mit Ausnahme seines letzten Tags, der als ראש חֹדֶשׁ schon zum folgenden Monat gehörte, also zu einer Zeit, in welcher

---

Adar gelesen (in der Meinung natürlich, daß das Mal kein Monat einzuschalten sei), und wird dann erst die Einschaltung vorgenommen, so lies't man sie dennoch im zweiten Adar", d. h. das Lesen der Megillah ist für den zweiten Adar so wesentlich, daß es bei einem solchen Zufall selbst wiederholt werden muß. Denn die Regel kann nicht ausgesprochen sein, daß auch im ersten Adar die Megillah gelesen werden solle, weil das Gegentheil davon sofort von אין בין an ausdrücklich bevorwortet wird.

1) הן העידו שמעברין את השנה בכל אדר שהיו אומרים עד הפורים. הן העידו שמעברין את השנה על תנאי.

Purim bereits vorüber war, einschalten dürfe, und andererseits erklärten sie, daß die Einschaltung bedingungsweise vorgenommen werden könne, was, da die Bedingung nicht realisirt zu werden brauchte, ebenfalls zu einem doppelten Purim führen mußte. Bestätigungen des hier Gesagten, nur daß bereits eine weitere Entwicklung der in der Mischna geäußerten Principien sichtbar wird, finden wir ferner in den Tosafta, Zusätzen zur Mischna, welche nach Zunz a. a. O. nur kurze Zeit später verfaßt wurden. Es heißt Tosafta רֹאשׁ הַשָּׁנָה c. 1. §. 10. ausdrücklich, daß das Purim im zweiten [1] Adar gefeiert wurde. Die oben aus der Mischna tract. מְגִלָּה mitgetheilte Stelle wird Tosafta מְגִלָּה c. 1. §. 3. dagegen schon etwas anders gewandt, wenn als Grund hinzugefügt wird: „Denn [2] alle Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden auch im ersten Adar beobachtet." Das Lesen der Megillah im ersten Adar wird also hier als Regel angenommen, während es dort nur als Ausnahme erscheint. Doch wird sofort hinzugefügt, daß Rabbi Elieser, der Sohn des Rabbi Jose, gegen das doppelte Lesen der Megillah war, indem derselbe den Grundsatz festhielt: „Alle Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden nicht im ersten Adar beobachtet, ausgenommen die Trauer und das Fasten (es ist das Fasten der Esther am 13ten Adar gemeint), welche in beiden beobachtet werden." Über das Verhältniß der beiden Adare und den Sitz der Einschaltung stritten die Rabbinen sehr eifrig, wie Gemar. Hierosolymit. tract. מְגִלָּה c. 1. §. 7. berichtet wird. Wir wollen hier nur folgende zwei Stellen der Gemara citiren. Rabbi Abau sagt im Namen von Rabbi Elieser [3]: „In allen Jahren ist das Schaltjahr dem gemeinen Jahre gleich:

---

1) רבי התקין שיהו יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים: Rabi constituit, ut egrederentur (legati Synedrii) etiam in Adar secundo propter Purim.

2) שכל מצות שנוהגות באדר השני נוהגות באדר הראשון.

3) בכל שנה ושנה הקיש שנה שהיא מעוברת לשנה שאינה מעוברת מה שנה שאינה מעוברת אדר סמוך לניסן. אף שנה שהיא מעוברת אדר סמוך לניסן.

wie im gemeinen Jahre der Adar dem Monat Nisan zunächst ist, so ist im Schaltjahre der Adar dem Monat Nisan zunächst." Ferner Rabbi Simeon, der Sohn Gamaliels, sagt [1]: „Die Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden im ersten Adar nicht beobachtet, ausgenommen die Trauer und das Fasten, was in beiden gleich ist." — Diese Stellen werden zum Erweis genügen, daß Jesus, falls er das Purim im Jahre 782 u. c. in Jerusalem gefeiert hat, daselbst am 14ten Veadar verweilt haben muß.

Aber ist unter der ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων Joh. 5, 1. auch wirklich das Fest Purim [2]) gemeint? Exegetisch und kritisch steht das Resultat fest, daß der Artikel ἡ, welchen einzelne codd., s. Schulz und Lachmann, vor ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bieten, spätere Correctur ist. Man hätte daher um so weniger leugnen sollen, daß Johannes sein Fest in unserer Ter-

1) מצות הנוגהות באדר השני אינן נוגהות באדר הראשון חוץ מן הספד ומן התענית שהן שוין בזה ובזה.

2) Die Geschichte der Exegese unserer Stelle s. bei Wolf in s. Curis, Köcher in s. Analectis, bei Kühnöl, Lampe in ihren Commentaren und namentlich bei Lücke in seinem Commentare 3te Ausg. zu d. St. Fast alle möglichen Feste sind seit alter Zeit herbeigezogen, Pascha, Pfingsten, Laubhütten, Fest der Tempelweihe, Purim. Indeß hat man in der neusten Zeit unter diesen Festen gewöhnlich nur an das Pascha oder an Purim gedacht. Vertreter der ersten Ansicht sind neuerdings Paulus und Hengstenberg (Christologie II. S. 561 ff.) geworden, gegen letztern vgl. Lücke a. a. O. Dagegen hat die zweite Ansicht entschieden die meisten Freunde. Nach dem Vorgange von Keppler, Petavius, Lamy (Apparatus chronologicus P. II. c. 6. §. 2.) ward sie vertheidigt von Hug (Einleitung ins N. T. II. S. 227 ff.), Lücke (Comment. 1ste Ausg.), Tholuck, Olshausen, Neander, Krabbe, Winer, Jakobi, Ebrard u. A., am ausführlichsten und gründlichsten vielleicht von Anger de temp. in Act. ap. ratione p. 23 — 28. Diesen beiden hat sich die dritte Ansicht zur Seite gestellt, daß das johanneische Fest nicht mehr mit Sicherheit bestimmt werden könne, vertreten von Lücke (3te Ausg.), Schweizer u. A., von denen jener mit großem Scharfsinne nachzuweisen sucht, daß der Evangelist das Fest nicht nennen wollte, und dieser annimmt, daß er es nicht nennen konnte, weil er es vergessen hatte.

tesstelle nicht unmittelbar als ein bestimmtes Fest bezeichnet habe. Aus diesem Grunde sind alle Hypothesen zu verwerfen, welche und sofern sie aus der Bezeichnung des Festes ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. auf ein bestimmtes Fest schließen. Dahin gehört Hug, wenn er das τῶν Ἰουδαίων pressend, unter seinen Gründen für das Purimfest auch den aufführt, daß das Judenfest am leichtesten von diesem verstanden werden könne. Gegen diese Verirrung hätte schon die Beobachtung schützen sollen, daß Johannes diesen Beisatz auch bei andern Festen 2, 13. 6, 4. 7, 2. 11, 55. gemacht hat. Dahin gehören aber namentlich auch die, welche trotz des fehlenden Artikels die ἑορτή von dem Feste schlechthin, und nun von einem der drei großen Feste, also entweder von Pascha oder Pfingsten oder Laubhütten deuten. Solche Willkühr konnte natürlich keine Einstimmigkeit erzeugen. Ein Fest schlechthin kennt Johannes, an dessen Bezeichnungsweise man sich hier doch allein [1]) halten mußte, überhaupt nicht. Überall, wo er des Pascha Erwähnung thut, 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1. 13, 1., gebraucht er den eigentlichen Namen τὸ πάσχα, und selbst den mit dem Artikel versehenen Ausdruck ἡ ἑορτή wendet er für dieses Fest nur da an, wo seine specielle Beziehung aus dem Vorhergehenden ganz klar ist 4, 45. vgl. 2, 23. 11, 56. 12, 12. So wird auch Laubhütten 7, 2. mit seinem Namen, ἡ σκηνοπηγία genannt; erst später 7, 8. 10. 11. 14., nachdem jedes Mißverständniß abgeschnitten war, tritt dafür die rückweisende Bezeichnung ἡ ἑορτή auf. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Pfingsten das dritte von den großen jüdischen Festen, von Johannes mit Namen genannt wäre, wenn der Evangelist es überhaupt erwähnt hätte. Wenn daher das Joh. 5, 1. unbestimmt gelassene jüdische Fest weder aus dem Zusammenhang des johanneischen Evangeliums noch aus den Parallelen der Synoptiker näher bestimmt werden kann, so wird uns der

1) Lücke und Anger haben übrigens gegen Paulus a. a. O. auch nachgewiesen, daß selbst die synoptischen Evangelien nur ἡ ἑορτή, und zwar unter der für das johanneische Evangelium entwickelten Bedingung, nie aber ἑορτή ohne Artikel zur unmittelbaren Bezeichnung des Pascha setzen.

Name desselben in der That verborgen bleiben. So weit müssen wir den Vertheidigern der S. 211. Note 2. erwähnten dritten Ansicht unbedingt beitreten. Indeß glaube ich, daß wir so viele, zu demselben Ziel zusammenstimmende, anderweitige Data haben, daß wir jenes ungenannte Fest eben so zuverlässig kennen, als wenn es ausdrücklich bei Namen genannt wäre. Im Folgenden werde ich sofort die Gründe angeben, die nach meiner Ansicht nicht an das Pascha oder ein anderes jüdisches Fest, sondern an das Fest Purim zu denken nöthigen.

1) Was die Bezeichnung des Festes ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. (ohne Artikel) anlangt, so deutet dieselbe, an sich betrachtet, wie wir gesehen haben, weder auf das Pascha und ein anderes jüdisches Fest, noch auf das Purim hin, sondern bedeutet ein Fest, unbestimmt welches, kann mithin an sich jedes [1] jüdische Fest bedeuten. Nicht so im Sprachgebrauch und Bezeichnungssystem des johanneischen Evangeliums, welches hier unstreitig normirend ist. Hätte Johannes nämlich eins der drei großen Feste gemeint, so würde er es, wie wir oben erörterten, ausdrücklich genannt haben. Im besondern Sinne gilt dies noch vom Pascha, weil er nach diesem, mit dessen Monat (Nisan) der Anfang des jüdischen Kirchenjahrs zusammenfiel, seine Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu augenscheinlich ordnet, vgl. unsere Einleit. S. 25. Aber auch das Fest der Tempelweihe hat er 10, 22. bei Namen genannt. Die Consequenz in der Bezeichnung und ihren Gründen hätte also auch hier eine namentliche Nennung desselben erfordert, falls es hier gemeint wäre. Also bleibt, wenn man die johanneische Art, die jüdischen Feste zu bezeichnen, zu Joh. 5, 1. vergleicht, unter den eigentlichen Festen fast nur noch Purim als dasjenige Fest übrig, welches unter unserer ἑορτὴ verstanden werden kann. Während daher die ἑορτὴ an der Stelle selber unbestimmt [2] gelassen ist, ist sie eben deßwegen im Zu-

1) Aus letzterm Grunde konnte Josephus selbst das Pascha bloß als πάτριος ἑορτή bezeichnen. Ant. 20, 6. 2. vgl. de bell. Jud. 2, 12. 6.

2) Die Sicherheit dieses Resultats dürfte Nichts verlieren, wenn wir auch nicht mehr ermitteln könnten, warum der Evangelist seinen Lesern gegenüber grade dies Fest Purim nicht bei Namen genannt

sammenhang des ganzen johanneischen Bezeichnungssystems keineswegs unbestimmt geblieben.

Eine augenfällige Bestätigung unserer Annahme geben 2) die Worte, welche Jesus auf seiner letzten Reise durch Samarien zu seinen Jüngern gesprochen hatte Joh. 4, 35.: *Οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη.* Freilich fassen Lücke, de Wette u. A. die Worte *ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται* als sprüchwörtliche Redensart, in dem Sinne: in 4 Monaten, von der Aussaat an gerechnet, pflegt die Ernte zu kommen, indem sie wegen des das Sprüchwort einführenden *λέγετε* auf Matth. 16, 2. hinweisen. Dann würde hier aber, wie Lücke sagt, kaum ein chronologisches Datum anzuerkennen sein, da ein solches Sprüchwort in der That zu jeder Zeit und an jedem Orte gesprochen werden konnte. Indeß dürften auch abgesehen von dem Gegengrunde, welchen Meyer urgirt, daß dies oder ein ähnliches Sprüchwort gegenwärtig nicht mehr vorliege, was ja nur zufällig sein könnte, ausreichende Gründe dasein, welche jene Auffassung unserer Stelle als irrig darthun. Rücksichtlich des *λέγετε* ist natürlich nur bewiesen, daß es sprüchwörtlich verstanden werden könne, nicht aber, daß es das müsse. Es kommt also Alles auf den Zusammenhang an, in welchem sich dasselbe an unserer Stelle befindet. Dieser scheint mir aber gegen die Annahme eines Sprüchworts durchaus zu streiten.

---

habe. Indeß scheint mir Anger schon ganz das Richtige getroffen zu haben, wenn er a. a. O. S. 27. 28. sagt: Sin de Estheris festo cogitaveris, neque difficultatibus illis tua laborabit sententia et idoneam videbis causam, cur evangelista propria hanc solennitatem appellatione non insigniverit. Nam quum reliqua, quae commemoravit, festa vel Graecis magis cognita essent, quorum in usum Joannes evangelium scripsisse videtur (ut pascha et scenopegia, quippe quae essent ex magnis Judaeorum festis), vel Graecis vocarentur nominibus (ut σκηνοπηγία et ἐγκαίνια), neutrum Estheris diebus competit, et minus notis, et vocabulo, cui aures Graecae assuetae non erant, dictis; appellatione enim insigniebatur τῶν φρουραὶ vel φουρaὶ vel τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας.

Darauf will ich freilich kein großes Gewicht legen, daß das τετράμηνος dann selbst einen archäologischen Anstoß zu gewähren scheint. Denn da der Anfang der Ernte gewiß als mit dem 16ten Nisan zusammenfallend gedacht ist, an welchem die Ernte mit Darbringung der Erstlingsgarbe 3 Mos. 23, 10 ff. 5 Mos. 16, 9. gesetzlich eröffnet wurde, so dürften nach den von Lightfoot zu u. St. und zu Matth. 12, 1. gesammelten talmudischen Stellen und den Aussagen neuerer Reisender über die Zeit der Aussaat des Getreides (im Monat Marcheschvan [1]) zwischen Ernte und Aussaat durchschnittlich nicht vier, sondern sechs oder sieben Monate verstrichen sein. Wenn ich aber die 4 Monate, die man zur Noth vom Schluß der Aussaat bis zum Anfang der Ernte rechnen könnte, nicht als entschieden irrig zu bezeichnen wage, so ist der Grund davon einerseits unsere zu diesem Grade von Entschiedenheit nicht zureichende Kenntniß der Temperaturverhältnisse des damaligen Palästina, und andrerseits die Notiz in einzelnen talmudischen Stellen [2]), daß sich die Saatzeit von Tischri an bis in die Mitte des Monats Kislev hineingezogen haben soll. Dagegen muß ich das betonen, daß die Gegner bei ihrer Auffassung der bis jetzt unerwiesenen Hypothese bedürfen, daß der Zwischenraum zwischen Aussaat und Ernte um die Zeit Jesu durchschnittlich die erwähnten vier Monate gedauert habe. Ferner müßte das Sprüchwort nun gelautet haben: ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται, „es sind noch 4 Monate, und dann kommt

1) Auch Targ. Jonath. 5 Mos. 1, 14. 28, 12. wird der Frühregen, welcher der Aussaat der Winterfrucht zu folgen pflegte, in den Marcheschvan verlegt. Von Ägypten, das rücksichtlich seiner Temperatur von Palästina nicht sehr verschieden gewesen sein kann, sagt Plinius N. H. VI. 7.: in Aegypto sexto a satu mense hordeum, frumenta (Waizen) septimo metuntur. Gut handelt hierüber Sal. v. Til de vero tempore sabbati deuteroproti p. 69 sqq.

2) Namentlich s. die bereits von Lightfoot zu Joh. 4, 35. mitgetheilte Stelle aus Bava Mezia fol. 106. 2., welche 6 Jahrszeiten zu je 2 Monaten annimmt und den Zeitraum von der Hälfte des Tischri bis zur Hälfte des Kislev als erste Jahrszeit oder Zeit der Aussaat bezeichnet. Doch zweifelt auch Lücke, ob diese Eintheilung alt genug sei, um hier Anwendung zu finden.

die Ernte." Allein ich fürchte, daß ein solches ganz unverständlich geblieben wäre, da der terminus a quo des τετράμηνος, die Zeit der Aussaat, auch mit keinem Worte angedeutet ist. Dieses war aber, wie ich glaube, um so nöthiger, als das ἔτι [1]) „noch" ebenfalls wieder auf einen bestimmten terminus a quo, welcher also wohl mit der damaligen Reise Jesu durch Samarien zusammenfällt, hinweis't, vgl. Anger a. a. O. S. 25. Irre ich nicht, so hätte der Verständlichkeit wegen bei dieser Fassung des Satzes nothwendig eine Zeitbestimmung, wie πληρωθέντος τοῦ ἀρότου, voraufgehen müssen: „Pflegt Ihr nicht zu sagen, wenn die Saatzeit zu Ende ist: noch sind 4 Monate, bis die Ernte kommt?" Aus einem ähnlichen Grunde ist ja auch Matth. 16, 2. die Zeitbestimmung ὀψίας γενομένης hinzugefügt. Endlich selbst wenn in den Worten ἔτι τετράμηνός ἐστι u. s. w. ein Sprüchwort anzuerkennen wäre, so würde doch aus dem ἤδη am Schlusse von Joh. 4, 35. erhellen, daß dasselbe 4 Monate vor der Ernte gesprochen wäre. Denn der Zusammenhang des Verses würde dann folgender sein: „Im Sprüchwort heißt es: noch sind 4 Monate und dann kommt erst die Ernte. Doch sage ich Euch: hebet Eure Augen auf und schauet die Länder, daß sie schon jetzt, d. i. nicht erst in 4 Monaten zur Ernte reif sind." Ist nun die vorstehende Argumentation richtig, so haben wir Joh. 4, 35. ein wichtiges chronologisches Datum, und die Reise Jesu durch Samarien, während welcher er jene Worte sprach, fällt 4 Monate vor dem θερισμός oder dem 16ten Nisan, also, wenn vor dem Nisan 782 nicht eingeschaltet wäre, in den Monat Kislev, da aber nach S. 206. damals ein zweiter Adar eingeschaltet wurde, in den darauf folgenden Monat oder Thebet und nach der Zeit, da das Fest der Tempelweihe (25 Kislev) gefeiert wurde, so daß Joh. 5, 1. auch aus diesem Grunde nicht an dieses jüdische Fest gedacht werden kann. Das nächste jüdische Fest, zu wel-

1) Dieses ἔτι hat schon in alter Zeit Anstoß erregt; darum die Auslassung desselben in einzelnen codd., s. die Ausgabe des N. T. von Schulz.

chen Jesus reisen konnte, war also Purim, welches in dem damaligen Schaltjahre auf den 14ten Veadar fiel, und so ergiebt sich schon von vorn herein die Vermuthung als höchst wahrscheinlich, daß dieses Joh. 5, 1. verstanden werden müsse. Die Vermuthung wird zur Gewißheit, wenn man erwägt einerseits, daß, falls die ἑορτὴ τ. Ἰουδ. nicht das Purim, also, da sie schon kraft unserer früheren Erörterung kein Pascha sein kann, ein Fest nach dem Pascha sein sollte, daß dann nach johanneischer Sitte vor demselben nothwendig noch der Ablauf dieses Pascha, obwohl es Jesus nicht besucht hätte, vgl. Joh. 6, 4., erwähnt sein müßte, und andrerseits, daß unmittelbar nach der Erzählung der Rückkehr Jesu von der ἑορτὴ das Paschafest ausdrücklich als nahe bevorstehend angegeben wird Joh. 6, 4. [1]).

3) Es ist vielfach mit Recht als unwahrscheinlich bezeichnet, daß Jesus während seiner öffentlichen messianischen Laufbahn 1½ Jahr lang nicht in Jerusalem gewesen sein sollte; was doch herauskommt, wenn unter der ἑορτὴ Joh. 5, 1. ein Pascha zu verstehen wäre, da er zum nächsten Pascha in Galiläa blieb Joh. 6, 4. und erst zum darauf folgenden Laubhüttenfeste Joh. 7, 2. wieder nach Jerusalem reiste.

4) Nicht minder unwahrscheinlich ist es, daß der Evangelist Johannes über einen Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre der Lehrthätigkeit Jesu, selbst innerhalb der Schranken seiner Geschichtschreibung, kein einziges Wort sollte zu berichten gehabt haben. Denn wenn 5, 1. ein Pascha zu verstehen ist, so fällt Alles, was Cap. 5. erzählt wird, in die Zeit dieses Pascha. Die galiläische Reise, von welcher im Anfang von Cap. 6. die Rede ist, fällt wegen 6, 4. aber wiederum in die Zeit kurz vor einem Pascha. — Bei einer unbefangenen Betrachtung dürfte indeß im Zusammenhang des johanneischen Textes auch ausdrücklich angedeutet sein, daß jene galiläische Reise sehr bald nach dem, was an jenem ungenannten Feste geschehen war, eingetreten sein müsse. Es heißt ja 6, 1.: Darauf (μετὰ ταῦτα) ging Jesus nach Peräa, d. i. nach-

---

1) Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

auf einen andern Tag zu verschieben. Man vgl. dazu die Schulansichten der Rabbinen Gemar. Hierosolym. cap. 1. Bei Fixirung eines neuen Kalenders ward der 14te Adar endlich so gelegt, daß er nie auf einen Sabbat treffen konnte.

Aus diesen vielen Gründen dürfte es wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daß unter dem ungenannten Feste Joh. 5, 1. das Purim am 14ten Veadar im Jahre 782 u. c. zu verstehen sei. Hören wir, bevor wir abschließen, auf einige Einwendungen, die wir bis jetzt noch nicht berücksichtigt haben. Wenn Hengstenberg a. a. O. unter jenem Feste ein Pascha verstanden wissen will, so liegt für ihn nach dem Vorgange mancher Kirchenväter, namentlich von Theodoret, augenscheinlich der bedeutendste Grund in der Weissagung Dan. 9, 27. Denn die dort erwähnte halbe Jahrwoche oder 3½ Jahr glaubt er mit Hävernick u. A. von einer 3½ jährigen öffentlichen Wirksamkeit des Messias Jesus verstehen zu müssen. Allein wie wir hier die Irrigkeit seines Schlusses dargethan zu haben glauben, so haben wir an einem andern [1]) Orte auch die Irrigkeit der Prämisse des weitern nachzuweisen versucht, da sich jene 3½ Jahr schwerlich auf die Wirksamkeit des Messias Jesus, sondern auf die Regierung des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes beziehen. — Es bleibt nur noch der häufig gehörte Einwand übrig, daß Jesus gewiß eher zu einem von den drei großen Festen nach Jerusalem gereis't sein werde, als zu dem damals im Vergleich mit diesen ziemlich unberühmten Feste Purim, dessen Feier überdies seine Anwesenheit in Jerusalem gar nicht erfordert habe. Ein solcher Grund kann allerdings in solchen Fällen Etwas gelten, in welchen noch die Auswahl zwischen

er (der 14te Adar) auf den Sabbat fällt, so lesen die Dörfer und großen Städte am Versammlungstage vorher (am Donnerstag), und die mit einer Mauer umgebenen am Tage nachher." Gleich darauf §. 6. heißt es weiter: אבל מקום שאין נכנסין לא בשני ולא בחמישי אין קורין אותה אלא בזמנה. d. i. „aber wo man sich nicht versammelt weder am zweiten noch am fünften (Wochentage), da lies't man sie nur zur rechten Zeit."

1) In der schon öfter citirten Schrift: Zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des A. u. N. T. S. 75 — 86.

unbestimmt vielen Festen gelassen, und der Charakter des auszuwählenden Festes sonst durchaus nicht bezeichnet ist. Aber nachdem, wie ich glaube, genügend erwiesen ist, daß Jesus die Reise zum Fest Purim wirklich gemacht hat, werden wir schon annehmen müssen, daß er auch einen Grund dazu gehabt habe. Man sieht in diesem Falle wieder, wie vorsichtig man bei Bestimmung der Motive sein muß, die Jesus bei seinen einzelnen Handlungen gehabt haben soll, wenn darüber im Text des Evangelisten Nichts geschrieben steht, und daß der Ausleger die lediglich von ihm selber postulirten Motive nicht ohne weiteres als ganz ausgemachte Thatsachen bei Beurtheilung des Thatsächlichen mit in Rechnung bringen darf. Aber die Freunde des Purimfestes haben hie und da auch wohl des Guten zu viel gethan, wenn sie dieses, wie ich glaube, unkritisch schon damals als ein von den Juden besonders hochgeachtetes Fest nachzuweisen suchten. Vielmehr deutet der Evangelist in seinem Texte selber an, indem er das Fest ohne Namen gelassen hat, daß er ein unberühmteres gemeint habe. Als analoges Beispiel dafür, daß Jesus auch solche Feste besuchte, welche nicht in Jerusalem gefeiert zu werden brauchten, kann übrigens das Enkänienfest Joh. 10, 22. dienen. Gehen wir dann wirklich auf die Frage ein, warum Jesus jenes Purimfest wohl besucht haben möge, so lassen sich mehrere nicht unprobable Antworten geben. Wir können annehmen, daß der Grund seiner Reise nicht sowohl in der Feier des Purimfestes gelegen habe, als vielmehr in der Absicht, längere Zeit und namentlich auch noch die Zeit des schon in 4 Wochen darauf folgenden Pascha in Judäa und Jerusalem zuzubringen. Er wäre dann wider Willen zu einer frühern Abreise genöthigt worden. So Anger, Neander, Krabbe. Die historische Basis dieser Hypothese findet sich in der ausdrücklichen Angabe des Evangelisten Joh. 5, 16. 18., daß die Juden in Folge der Begebenheiten am Feste Purim Jesu nach dem Leben trachteten. Doch müssen wir hiemit wohl die Annahme verbinden, daß auch die Feier des Purim in Jerusalem mit ein Zweck seiner Reise gewesen sei. Denn warum reiste er sonst schon zu Purim ab? Auch wird in dem ἀνέβη Joh. 5, 1. seine Ab-

nem Schlage als Consequenz unserer synoptischen [1]) Anordnung. Läßt es sich noch auf anderm Wege beweisen? Ich glaube allerdings. Jedes neue Beweismittel ist aber natürlich ein neuer Beweisgrund dafür, daß diese Anordnung richtig sei.

1) Der Evangelist Johannes giebt 4, 1. zu verstehen, daß der Täufer bei der Abreise Jesu nach Galiläa, welche wegen Joh. 4, 35. etwa 4 Monate vor dem 16ten Nisan (18ten April), also in den Januar des Jahrs 782 u. c. fiel, eben so wie früher, vgl. 3, 24., noch in freier Wirksamkeit stand. Mithin stimmt das vierte Evangelium mit dem synoptischen Datum augenfällig dahin zusammen, daß die Gefangenschaft des Täufers wenigstens nicht vor dem Januar 782 eingefallen sein kann. Aber bald darauf muß sie auch nach Johannes eingetreten sein, und Nichts in seinem Evangelium hindert uns, daß wir sie schon gegen die Zeit des zunächst folgenden Purimfestes eintreten lassen. Denn seit der Reise Jesu zu diesem Feste Joh. 5, 1. berichtet er nicht nur Nichts von einer Wirksamkeit des Täufers, die er sonst doch so gern schildert; wohl aber spricht er später Joh. 10, 41. von ihm wie einem Todten: „Alles, was Johannes über diesen gesagt hat, war wahr."

2) Die Synoptiker lassen, nachdem sie die Gefangennahme des Täufers als chronologisches Datum ausgesprochen haben, Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14., einige Wochen darauf die ersten Tage des Nisan einfallen Luc. 6, 1. Marc. 2, 23. Matth. 12, 1., was uns ebenfalls in die Zeit des Purimfestes führt.

3) Lucas, welcher noch außerdem das Jahr der Gefangennahme des Täufers durch mehrere scharfe chronologische Merkmale Luc. 3, 1. vgl. 3, 20. bestimmt hat, vgl. S. 192 ff., setzt dasselbe ins 15te Regierungsjahr des Tiberius. Da letzteres dem Zeitraum vom 19ten August 781 bis dahin 782 entspricht, vgl. S. 172., so stimmt dieses Datum mit dem synoptisch johanneischen auffallend überein. Denn das Purimfest, welches Jesus besuchte, fiel ja auf den 19ten März 782.

1) Die Aporie der Chronologen bei Bestimmung der Zeit der Gefangennahme des Täufers hat Winer übersichtlich geschildert in d. Artikel über Johannes den Täufer.

4) Giebt wiederum Lucas eine merkwürdige Bestätigung der hier ausgesprochenen Ansicht in seinem *σάββατον δευτερόπρωτον* [1]) Luc. 6, 1., durch dessen Analyse sich die Zeit des Ährenraufens der Jünger, wie ich glaube, sehr genau bestimmen läßt. Freilich ist dieser zweiterste Sabbat ein so verschieden erklärter Gegenstand, daß man an der Möglichkeit, seine Stelle im jüdischen Kirchenjahre distinct zu bezeichnen, fast verzweifeln möchte. Auch halte ich es für undankbare Mühe, wenn ich alle verschiedenen, zum Theil wunderlichen Ansichten hier [2]) aufzählen wollte. Die vornehmsten unter ihnen will ich indeß angeben, um sie mit derjenigen, welche ich für die richtige halte, vergleichen und die Entscheidung dem Leser anheimgeben zu können.

Je schwieriger der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* ist, da er überhaupt nur an dieser Stelle vorkommt, desto mehr wird auf den Zusammenhang geachtet werden müssen, in welchem er sich findet. Vielleicht ist das bisher nicht genug geschehen. An demselben rauften die Jünger Ähren, um sie zu essen, und diese waren bereits reif. Denn sie konnten diese mit den Händen zermalmen, wie Lucas 6, 1. in den Worten *ψώχοντες ταῖς χερσί* ausdrücklich bemerkt, um zu ihrem eßbaren Kerne zu gelangen. Dieses Merkmal führt so entschieden in die Zeit des Nisan, daß fast alle Ausleger jenen zweitersten Sabbat frühestens in den Schluß des dem Nisan zunächst vorhergehenden Monats Adar und spätestens in den dem Nisan

1) Wenn mehrere codd. das *δευτερόπρωτον* ausgelassen haben, so charakterisiren sie sich, wie auch fast allgemein zugegeben wird, in diesem Puncte selber als fehlerhaft, mag die Auslassung mit Rücksicht auf die Parallelen bei Matthäus und Marcus, welche das schwierige Beiwort nicht haben, also aus falscher Harmonistik, oder aber aus exegetischem Unvermögen entsprungen sein.

2) Die Geschichte der Exegese vgl. bei Wolf in s. Curis, Köcher Analect. z. d. St. Salomon v. Til, Dissert. de Sabbathi deuteroproti vero et justo tempore. Opp. analyt. tom. III. Lampe, Commentarius evangel. Joann. tom. II. p. 5. Paulus, Commentar und exeget. Handb. zu d. St. Lübkert, Studien und Kritiken 1835. III. S. 664 ff. Winer u. d. Art. Sabbath. Hitzig, Ostern und Pfingsten S. 19 ff.

zunächst folgenden Monat Ijar [1]) setzen, bei welchem die meisten aber in den Nisan selber. Wir möchten aber gern ein schärferes Datum haben. Fragen wir nun, ob jener Sabbat vor oder nach dem Paschafeste eingefallen sei, so scheint man gegenwärtig darüber eins geworden zu sein, daß es nach dem Pascha war, und zwar ist dies, irre ich nicht, durch die Auctorität von Scaliger gekommen; denn vorher waren die Ansichten noch sehr getheilt, und Scaliger selber beklagt sich bitter, daß man auf ihn durchaus nicht hören wolle. Für diese Behauptung wird von Til, Reland [2]) u. A. indeß folgender scheinbare Grund angeführt: Es sei 3 Mos. 23, 14. ausdrücklich verboten, vor dem 16ten Nisan כַּרְמֶל d. i. spicam virentem, wie die Rabbinen erklären, zu essen. Da aber die Pharisäer nach den Evangelien nur darüber unwillig geworden seien, daß das Ährenraufen am Sabbat, nicht daß es überhaupt geschehen sei, so müsse die Zeit desselben vor dem 16ten Nisan fallen. Allein die Bedeutung jenes כַּרְמֶל ist sehr problematisch [3]). Daß es aber wenigstens nicht nothwendig die auf dem Halme stehende Ähre zu bezeichnen braucht, erhellt aus 2 Kön. 4, 42. sehr deutlich. Auch wäre es noch immer ein bedeutender Unterschied, Etwas für den gewöhnlichen Bedarf verbieten, und Etwas ausnahmsweise zur Stillung des Hungers erlauben, in welche Kategorie die Vergünstigung des Ährenraufens doch jedenfalls zu setzen ist. Vielmehr bemerkt Lightfoot zu Matth. 12, 2. ganz richtig: De ipsa re non litigant quia licita, sed de re patrata Sabbato, indem auch 5 Mos. 23, 26. das Ährenraufen ohne alle Einschränkung verstattet. Während also in dem Texte der Evangelisten Nichts sich findet, zufolge dessen jener σαββ. δευτ. nothwendig nach dem Pascha fallen müßte, ergiebt eine einfache synoptische Combination, daß er noch vor diesem Feste eingetroffen sein muß.

---

1) Noch später setzte ihn der Jesuit Maldonatus, der seltsamer Weise meinte, daß das Korn in Palästina nicht viel früher reif würde, als hier zu Lande; gegen ihn s. Til a. a. O. S. 76 ff.

2) Antiqq. sacr. (4te Ausg.) p. 258 sqq.

3) Bähr Symbolik des mos. Cultus II. S. 299 ff.

Kurze Zeit darauf geschah nach den Synoptikern nämlich die Speisung der 5000 Luc. 9, 10 — 17. Marc. 6, 30 — 44. Matth. 14, 13 — 21., welches Factum wir mit Hülfe der johanneischen Parallelstelle Joh. 6, 1 — 15. genau bestimmen können. Darnach[1]) traf dasselbe kurz vor dem Pascha, oder wir müßten mit Paulus annehmen wollen, daß das ἐγγύς in der johanneischen Stelle von der auf das Pascha zunächst folgenden Zeit zu verstehen sei, ein Ausweg, welcher indeß von Lücke zu Joh. 5, 1. bereits treffend widerlegt ist. Folglich muß der noch etwas früher eintreffende zweiterste Sabbat jedenfalls vor dem Pascha (und nach Purim) fallen. Damit wäre nun allen denjenigen Ansichten, welche jenen Sabbat in die Zeit nach dem Pascha verlegen, im Grunde schon das Urtheil gesprochen. Indeß, weil diese jetzt grade herrschend sind, und zum Schutz jener synoptischen Combination will ich die vornehmsten noch besonders besprechen, um zu zeigen, daß sie auch an sich sehr bedeutenden Bedenken unterworfen sind.

Paulus, dem Olshausen beistimmt, erklärt den Sabbat für einen ersten in Bezug auf einen zweiten, also für den ersten[2]) unter zwei auf einander folgenden Sabbaten. Lericalisch besser ist die sonst ähnliche Erklärung von Theophylakt und andern Kirchenvätern, welche unter unserm zweitersten Sabbate in der That einen zweiten Sabbat verstanden, nämlich προηγησαμένης ἄλλης ἑορτῆς καὶ σαββάτου. Allein von ihnen wurde nicht mit berücksichtigt, daß jener zweite Sabbat auch als zweiterster gedacht sein muß. Überdies ist es nicht bloß unbewiesen, sondern auch an sich durchaus unwahrscheinlich, daß eine so häufig wiederkehrende Erscheinung, wie das Zusammentreffen von zwei Sabbaten im angegebenen Sinne, im jüdischen Kalender einen besondern Namen geführt haben sollte. Dies scheint auch Olshausen zu fühlen, wenn er die Vermuthung ausspricht, daß Lucas selber

1) Joh. 6, 4. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

2) So schon Chrysostomus tom. XL. in Matth. Ὁ δὲ Λουκᾶς φησιν, ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ· τί δέ ἐστι δευτερόπρωτον; ὅταν διπλῆ ἡ ἀργία ᾖ, καὶ τοῦ σαββάτου τοῦ κυρίου καὶ ἑτέρας ἑορτῆς διαδεχομένης· σάββατον γὰρ ἑκάστην ἀργίαν καλοῦσιν.

das Prädicat *δευτερόπρωτον* gebildet haben möge. Allein dasselbe klingt in seiner kurzen, räthselhaften Form augenscheinlich wie ein terminus technicus. Denn daß es uns zufällig nur an dieser Stelle aufbewahrt ist, kann doch Nichts dagegen beweisen, und grade der Sinn, den Olshausen u. A. mit dem Ausdrucke verbinden, würde von Lucas um so klarer angedeutet sein müssen, je weniger er dann eine durch die Geschichte vermittelte Bekanntschaft mit demselben bei seinen Lesern schon voraussetzen durfte. Was wir von philologischer Seite gegen die Erklärung von Theophylakt u. A. einzuwenden hatten, das ist in der jüngsten Auslegung des *σαββ. δευτ.* von Hitzig a. a. O. S. 19 ff. scharfsinnig beseitigt. Dieser versteht denselben vom 15ten Nisan, welcher 3 Mos. 23, 11. wirklich, wie aber Hitzig annimmt, wenigstens nach der zur Zeit Jesu herrschenden (irrigen) Auslegung der Juden als Sabbat bezeichnet wird. Indem er dann voraussetzt, daß der 14te Nisan von Anfang an und auch noch zur Zeit Jesu stets auf den Sonnabend gefallen sei, erhält er zwei auf einander folgende erste Sabbate, mit denen die Paschazeit in jener Zeit stets begonnen haben soll. Unter ihnen sei aber der zweiterste, also der 15te Nisan, gemeint. Seine eigenen Worte lauten S. 24 und 25.: „Nun könnte dieser (der 15te Nisan) seinen Namen dennoch daher führen, daß er hinter dem *πρῶτον σάββατον* des Festes unmittelbar folgend, selber auch, je nachdem man rechnen will, *πρῶτον σάββατον* ist. So haben wir gegen Einen letzten zwei erste Sabbate, deren zweiter ganz nach deutschem Sprachgebrauche der zweiterste heißt.“ Schade, daß diese höchst scharfsinnige philologische Exposition ohne historischen Boden ist, denn ihre nothwendige Prämisse ist, daß der 15te Nisan stets auf einen Wochensabbat gefallen sei: was indeß weder zu Christi Zeit [1]) noch früher der Fall war. Dagegen wird Hitzig das nicht geringe Verdienst verbleiben, daß er zuerst wieder auf den wahren philologischen Gehalt jenes räthselhaften Ausdrucks hingewiesen hat. Nicht unbedeutende Namen, wie v. Til, Wetstein u. A., verstanden dagegen

---

1) Das Nähere hierüber s. in der Geschichte des letzten Pascha.

denselben von dem ersten Sabbat des zweiten Monats (Ijar). Aber woher kommt doch der Begriff des zweiten Monats? Die Hebräer können freilich, das Wort für den Begriff Monat weglassend, sagen: בַּשַּׁבָּת הָרִאשׁוֹן לַשֵּׁנִי „am ersten Sabbat des zweiten (sc. Monats)." Allein wie hieraus nun in der griechischen Übersetzung ein zweiterster Sabbat werden sollte, in welchem Ausdruck ja dann die Monatsangabe mit dem Beiwort des Sabbats „erster" zu einem Begriff verschmolzen sein würde, ist nicht einzusehen. Wir kommen endlich zu der von Scaliger [1]) aufgestellten Ansicht, welche, was ihre historische Basis anlangt, unstreitig vor allen bisher genannten den Vorzug verdient. Dies ist gewiß der Grund, warum sie bei den Neuern die meiste Anerkennung gefunden hat, nicht, wie Hitzig will, „der haut goût, welcher eine recht derbe Unwahrscheinlichkeit fast wie eine wohlgewürzte Lüge munden läßt." Das philologische Element derselben ist allerdings sehr schwach, aber doch nicht schwächer als bei den bisher erwähnten, mit Ausnahme der Hitzigschen, von der aber die historische Basis wieder um so schlechter bestellt ist. Scaligers scharfer Blick hatte erkannt, daß, da der Sabbat wegen seines Prädicats δευτερόπρωτον gezählt werde, die Zählung desselben von einem Termine anheben müsse, nach welchem die Juden nachweislich auch sonst zu rechnen pflegten. Indem er denselben nun in die Zeit nach dem Pascha fallen ließ, entdeckte er einen solchen Anfangstermin in dem zweiten Paschatage oder 16ten Nisan (מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת), von welchem schon im Pentateuch 3 Mos. 23, 15. die 7 Wochen bis Pfingsten zu zählen geboten wird. Im Talmud wird jener Tag עֹמֶר genannt von der Erstlingsgarbe, welche an demselben nach 3 Mos. 23, 10. dargebracht werden sollte, und der Zwischenraum zwischen demselben und Pfingsten wird nach ihm sehr gewöhnlich bezeichnet: erster Tag im Omer, zweiter Tag im Omer u. s. w. Dies ist die wesentliche Grundlage der Combination Scaligers. Von ihr ausgehend erklärte er unsern σάββ. δευτερ. für den ersten Sabbat nach dem zweiten Paschatag oder den ersten Sabbat

1) De emendatione temporum p. 557. Canon isagog. l. 3. p. 225.

im Omer. Philologisch begründet er aber seine Meinung so: Prima hebdomas, quae putatur ab oblatione Omer, dicitur *ἑβδομὰς*[1]) *δευτερόπρωτος*, secunda *δευτεροδεύτερος* et sic deinceps. Und gleich darauf heißt es weiter: Eodem modo *μιὰ δευτερόπρωτος* est feria Solis prima post festum Paschatis, *τετρὰς δευτερόπρωτος* feria Mercurii post *δευτέραν* Paschatis. Quare et *σάββατον δευτερόπρωτον* est primum Sabbatum, quod proxime *τὴν δευτέραν τοῦ Πάσχα* sequutum est. Wörtlich bedeutet die Formel nach ihm also den Sonnabend in der zweitersten Woche d. i. der ersten Woche im Omer. Die Kürze des Ausdrucks *σάββ. δευτερ.* für *σάββατον τῆς ἑβδομάδος δευτερπρώτου* könnte man sich noch gefallen lassen, ja sich dafür auf Horat. Satir. I. 9. Hodie tricesima sabbata berufen, falls man dies vom Sabbat des dreißigsten Tages verstehen wollte: doch ist hier wohl der dreißigste Sabbat gemeint. Allein die Annahme, daß *ἑβδομὰς δευτερόπρωτος* mit *ἑβδομὰς πρώτη τῆς δευτέρας*, ja sogar mit *ἑβδ. πρώτη τῆς δευτέρας τῶν ἀζύμων* gleichbedeutend sein könne, halte ich für eine lexicalische Absurdität. Übrigens steht die, was ihren historischen Theil anlangt, höchst scharfsinnige Vermuthung Scaligers im engsten Zusammenhange mit seinem ganzen chronologischen System, und kann nur in diesem völlig gewürdigt werden; denn dieser Chronologe nimmt wirklich[2]) 5 Pascha an, welche während der Lehrthätigkeit Jesu verflossen sein sollen, da dessen Kreuzestod von ihm erst auf den Tag vor dem fünften Pascha nach seinem öffentlichen Auftritte verlegt wird. Die Modificationen, welche die Scaligersche Hypothese im Laufe der Zeiten erfahren hat, sind indeß in der Regel keine Verbesserungen gewesen. Wenn man z. B. gesagt hat: der *σάββ. δευτερ.* sei der, vom 16ten Nisan an gerechnet, erste Sabbat, welcher, wenn man vom 15ten, dem Festsabbat, an rechne, vielmehr der zweite sei: so entreißt

---

1) Dieser Ausgang der Erklärung basirt sich augenscheinlich auf die Grundstelle im Pentateuch, in welcher ebenfalls 7 Wochen, nicht 7 Wochensabbate vom 16ten Nisan gezählt werden.

2) Erstes Pascha Joh. 2, 13., zweites Joh. 5, 1., drittes vor Luc. 6, 1. Parall., viertes Joh. 6, 4., fünftes das Todes-Pascha.

nes nicht bloß, wie Hitzig bemerkt, das eine Prädicat das andere, sondern es wird auch die historische Basis der Scaligerschen Hypothese völlig verlassen, da die Zeit des Omer aber vom 16ten Nisan nicht auch noch vom 15ten Nisan anhebt. — Ich darf wohl hoffen, daß die Aussage der Synopse, welche für unsern zweitersten Sabbat einen Platz kurz vor der Paschazeit verlangte, durch vorstehenden Überblick der gegnerischen Ansichten nicht geschwächt sein wird.

Wir kommen jetzt zu der Erklärung, welche nach meinem Urtheil nicht bloß in dieser Classe, sondern unter den gegebenen überhaupt als die beste und einfachste erscheint, obwohl sie gegenwärtig so gut wie verschollen ist; ich meine die Auslegung des σάββ. δευτερόπρ. vom ersten Sabbat im Jahre d. i. dem Monate Nisan, welche nach dem Vorgange von Capellus und Rhenferd auch Lampe in seinem Commentar [1]) zum Johannes empfiehlt. Ich halte [2]) sie für richtig, nur nicht in der Fassung und Begründung, in welcher sie bisher vorgetragen wurde. Man recurrirte nämlich auf den doppelten Jahresanfang im Herbst und zwar Tischri für das bürgerliche Jahr, im Frühjahr und zwar Nisan für das Kirchenjahr. Es seien, sagt man, zwei erste Sabbate in demselben Jahre eingetroffen, im Tischri und dann wieder im Nisan, und der letztere habe im Unterschied von dem andern der zweite erste Sabbat oder σάββ. δευτερόπρωτ. geheißen. Gegen diese Erklärung steht aber noch Folgendes einzuwenden. Zunächst ist es auffallend, daß jene beiden Sabbate erste nach ganz ver-

1) Tom. II. p. 5.

2) Von den Erklärern dieser Classe führe ich nur noch Bengel Ordo tempp. p. 222 sqq. an. Er hält den zweitersten Sabbat für den ersten von zwei aufeinander folgenden Sabbaten, und zwar für den Schlußtag des Veadar, welcher in jenem Jahre (29 n. Ch.) auf einen Sonnabend (?) gefallen sei. Er argumentirt außerdem hier wie überall, nach Art der ältern Chronologen, aus den Paraschen und Haphtharen, welche an den einzelnen Sabbaten vorgelesen sein sollen, während die gegenwärtige Paraschen- u. Haphthareneintheilung spätern Ursprungs ist, s. Zunz a. a. O. S. 3 ff., und wir über ihre Gestalt zu Christi Zeit wenigstens bis jetzt nichts Sicheres wissen.

schiedenen Beziehungen heißen, der im Tischri mit Bezug auf den Anfang des bürgerlichen Jahrs, der im Nisan mit Bezug auf den Anfang des Kirchenjahrs, und daß sie dennoch, als gehörten sie derselben Gattung an, wie ein erster und zweiter von einander unterschieden werden sollen. Aber jene Composition scheint auch deßwegen unstatthaft, weil in ihr der erste Sabbat im Nisan gegen den ersten Sabbat im Tischri ungebührlich in Schatten treten würde, während jener [1]) doch unter den Sabbaten der hochheilige war. Auch läßt sich schon in einer alten, für die jüdische Festordnung [2]) und deren Namen wichtigen Stelle aus dem *Κήρυγμα Πέτρου*, bei Clemens Alex. Strom. VI. 5. p. 760., die Formel *σάββατον τὸ πρῶτον*, nicht *δευτερόπρωτον* für den ersten Sabbat im Nisan nachweisen. Sie lautet: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνον οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ* [3]) · *καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.* Die Schlußworte sind zu übersetzen: „und wenn der Mond nicht erschienen ist, so feiern sie nicht den sogenannten ersten Sabbat, auch die Numenie feiern sie dann nicht, weder das Pascha noch ein Fest [4]) noch den Versöhnungstag." Den Neumonden

---

1) Er führt deßwegen allein den Namen שַׁבָּת הַגָּדוֹל, welchen der Sabbat sonst nur erhielt, wenn mit ihm ein Festtag zusammenfiel, s. Carpzov, Apparatus historico-critic. p. 384.

2) Vgl. Gal. 4, 10. *Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*, und Col. 2, 16. *ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων.* An dem ersten Orte bezeichnet *καιροὺς* die Jahreszeiten (es ist eine Steigerung: Tag, Monat, Jahreszeit, Jahr) und deutet hin auf die ängstliche Sorgfalt, welche man namentlich auf die richtige Bestimmung der Tekuphe des Nisan verwandte, da am 16ten dieses Monats die Erstlingsgarbe mußte dargebracht werden können. Hier war die Erkenntniß des סוֹד עִבּוּר, Geheimnisses der Einschaltung (vor dem Nisan), erforderlich. Das folgende *ἐνιαυτοὺς* aber bezieht sich auf die Feier des Sabbatjahrs.

3) Ist wohl eine Anspielung auf Col. 1, 16. 18.

4) Unter d. *ἑορτὴ* ist kein einzelnes Fest, weder bloß Pfingsten (Bengel),

und Festen wird die Gattung der Sabbate gegenübergestellt, wie auch syntaktisch in dem doppelten ἄγουσι angedeutet ist, unter diesen aber nur ein einzelner, ausgezeichneter erwähnt, der sogenannte erste[1]) Sabbat, weil nur dieser von den Sabbaten bei scheinendem Mondlichte gefeiert werden mußte. Daß der erste Sabbat des Nisan, nicht des Tischri gemeint sei, folgt theils daraus, daß jener unter den Sabbaten allein besonders heilig war, vgl. oben S. 232., theils daraus, daß in der chronologisch angegebenen Reihenfolge der Feste ἄζυμα zuerst genannt, also als Jahresanfang der Feste der Monat Nisan betrachtet wird, so daß der erste Sabbat im Jahre gleichbedeutend sein muß mit dem ersten Sabbat in diesem Monat.

Daß die hier kritisirte Erklärung des σάββ. δευτερόπρ. von dem ersten Sabbat im Nisan richtig sein dürfte, scheint sich, abgesehen von dem Frühern, noch aus folgenden Puncten mit Nothwendigkeit zu ergeben. Daß der σάββ. δευτερόπρ. von einem bestimmten Termine ab zu zählen sei, ergiebt sich

---

noch bloß Laubhütten (Hitzig), letzteres schon deßwegen nicht, weil bei der chronologischen Ordnung der Worte sonst die μεγάλη ἡμέρα vor ἑορτήν erwähnt sein müßte, sondern jedenfalls sind die genannten beiden Feste zu verstehen, wahrscheinlich aber mit Einschluß der sonst übergangenen Feste Purim und Enkänien. Denn auch von dem achttägigen Enkänienfeste fielen wenigstens die beiden letzten Tage in den Anfang des Thebet, also in die Zeit des scheinenden Mondlichtes. Daß unmittelbar darauf wieder ein einzelnes Fest, die μεγάλη ἡμέρα, erwähnt wird, kann Nichts dagegen beweisen, da dasselbe gewöhnlich unter diesem Namen neben der Classe der eigentlichen Feste, von denen es sich als strenger Bußtag unterscheidet, vorkommt; vgl. Reland, Antiqq. p. 246 sqq.

1) Credner Beitr. z. Einleit. ins N. T. I. 357. meint, es wären unter dem σάββ. πρῶτ. alle Sabbate (im Text ist von einem einzelnen die Rede) gemeint, die zur Zeit des Mondlichtes fielen. Diese alle seien als besonders heilig, als πρῶτα (von der Würde) betrachtet (wieder eine unbewiesene Voraussetzung). Auf diesen Prämissen wird dann folgende neue Erklärung von σάββ. δευτερόπρ. aufgebaut, in welcher aber das πρῶτον in der Composition nicht berücksichtigt ist: Sabbat, welcher in die Zeit des mangelnden Mondlichtes fiel, und eben darum für weniger heilig gehalten wurde, vgl. dagegen auch de Wette zu Luc. 6, 1.

aus dem Beiworte *δευτερόπρωτον*. Als ein solcher Termin stellt sich zunächst der Jahresanfang dar, weil dieser ein absoluter Anfangspunct ist, während z. B. der Scaligersche ein relativer ist und ohne ausdrückliche Erwähnung schwerer verstanden werden kann. Ja schon daß unser Sabbat einen besondern Beinamen [1]) erhalten hat, weis't darauf hin, daß ein besonders heiliger, also der erste Sabbat im Nisan zu verstehen sei, abgesehen davon, daß auch der Laut desselben *δευτερόπρωτον* zu dem *πρῶτον* eine unverkennbare Beziehung hat. Aus diesen Gründen urtheilen wir, daß die von den oben erwähnten Gelehrten gegebene Erklärung des *σάββ. δευτερόπρ.* vom ersten Sabbat im Nisan den realen Inhalt des Ausdrucks völlig richtig bezeichnet hat, wenn sie auch die Composition desselben mit *δεύτερον* nicht zu erklären vermochten, ja daß wir diese Erklärung selbst dann werden festhalten müssen, wenn überhaupt nicht mehr zu ermitteln stände, warum jener *σάββ. πρῶτ.* damals zu einem *σάββ. δευτερόπρ.* geworden sei. Doch im Folgenden möchte ich zeigen, daß allerdings auch das uns noch verstattet ist.

Hitzig macht a. a. O. S. 21. die ganz richtige philologische Bemerkung: „Ein solcher „zweiterster" Sabbat würde involviren, daß überhaupt mehrere Sabbate im Sprachgebrauch als „erste Sabbate" bezeichnet worden wären. Dies soll man erst nachweisen." Versuchen wir es also nachzuweisen. Schon die Existenz der Feier des je siebenten oder Sabbatjahres um

---

1) Möglich, daß auch unter dem vielbesprochenen dreißigsten Sabbat (tricesima sabbata) Horat. Satir. 1, 9. vgl. S. 230. der hochheilige Sabbat im Nisan gemeint sei. Zählen wir nämlich von Tischri, dem Anfangsmonat des bürgerlichen Jahrs, so erhalten wir für die Monate Tischri, Marcheschvan, Kislev, Thebet, Schebet, Adar 6 mal 4 Sabbate und für die überschüssigen Tage in den einzelnen Monaten noch 1 Sabbat, also zusammen 25 Sabbate. Nehmen wir dann an, daß die 4 Festtage im Tischri, Neumond, Versöhnungstag, erster und letzter Laubhüttentag, mitberechnet wurden, welche ja schon im Grundtexte des A. T. als Sabbate bezeichnet sind, oder daß ein Schaltmonat hinzukam, so würde der 30ste Sabbat grade dem 1sten Sabbat im Nisan entsprechen.

die Zeit Jesu, welche der Natur der Sache nach aufhören mußte, als die Juden nicht mehr Herren des palästinensischen Landes waren, beweiset ohne allen Zweifel, daß im practischen Leben damals je 7 Jahre ganz so in einer Woche von Jahren zusammengefaßt wurden, wie die 7 Tage in einer Woche von Tagen. Ausdrücklich bestätigt wird dieser Satz durch das bekannte danielische Orakel von den 70 Jahrwochen Dan. 9, 24 ff., in den der Zeit Christi entweder gleichzeitigen oder sehr nahestehenden Schriften [1]: Buch Henoch, 4 Esra, Testament der 12 Patriarchen, wenn sie nach großen Wochen, Jubiläen, sabbatischen oder hebdomadischen Jahren rechnen, in den Schriften des Talmud, wo die Rechnung nach Sabbatjahren stets wiederkehrt. Man sagte, im ersten, zweiten, dritten Jahre u. s. w. und verstand das erste, zweite, dritte Jahr u. s. w. des siebenjährigen Cyclus. Diese Datirung war so bekannt, daß sie sich nicht bloß in den rein jüdischen Schriften wie der Talmud findet, sondern selbst in Decrete der römischen Imperatoren überging, wie für die Zeit Christi aus dem S. 94 u. 95. erklärten Decret von Julius Cäsar Joseph. Ant. 14, 10. 6. hervorgeht. In den 7 Jahren jenes siebenjährigen Cyclus gab es nun im Ganzen 7 erste Sabbate; diese hatte man aber nach ihrer Abfolge zu unterscheiden als ersten ersten Sabbat oder vielmehr ersten Sabbat schlechthin, als zweiten ersten Sabbat, dritten ersten Sabbat u. s. w., und so ergaben sich ganz natürlich die Namen σάββ. πρωτόπρωτον oder wahrscheinlich vielmehr σάββ. πρῶτον, σάββ. δευτερόπρ., τριτόπρωτ. u. s. w. Diese Erklärung unsers σάββ. δευτερόπρ. löst, irre ich nicht, die unerläßliche Aufgabe, woran die bisherigen Versuche scheiterten, daß sie von einer historischen Basis ausgehend einerseits keinen wesentlichen Begriff ohne weiteres supplirt und andererseits das δεύτερον nur als nähere Bestimmung des πρῶτον nachweist, während bei den herrschenden Erklärungen das eine Prädicat das andere aufhebt, d. i. unmöglich macht. Wenn jedoch für den hier erläuterten Sprachgebrauch des σάββ. δευτερόπρ. kein zweites, durchaus entsprechendes Beispiel gegeben

1) S. meine Beitr. zur apokalypt. Litteratur S. 203 ff.

λεὺς καὶ Ἡρώδης und auf die Stellung der Erzählung von der Feindschaft des Aretas und Herodes unmittelbar nach der Erzählung von diesem Tode. Allein das Schwankende des ἐν τούτῳ leuchtet ein, und über das Nichtsbeweisende jener Stellung hat Wurm erschöpfend gehandelt. Doch selbst wenn ἐν τούτῳ in möglichster Schärfe gefaßt würde, so folgt noch Nichts für die Meinung Schraders. Denn στασιάζουσιν heißt ja nicht Krieg führen, sondern uneins sein, in Feindschaft leben. Zur Zeit des Todes von Philippus lebten Aretas und Herodes aber allerdings schon in Feindschaft, da dieser schon vor längerer Zeit des erstern Tochter verstoßen hatte. Überhaupt werden der Krieg mit Aretas und die Verstoßung seiner Tochter von Josephus nur in einen causalen, nicht in einen temporalen Zusammenhang gebracht. Jene Verstoßung war die erste Veranlassung des Kriegs, eine spätere, wie Josephus ausdrücklich hinzufügt, Gränzstreitigkeiten wegen des Gamalitischen Gebiets. Wir können also nur sagen, daß der Verkehr des Antipas mit Herodias nach Josephus wenigstens schon vor dem Ausbruche jenes Kriegs 36 n. Ch. Statt gefunden habe; wie lange vorher, ist bei Josephus nicht unmittelbar angezeigt. — Aber Josephus, sagt man, erzähle doch, daß einige Juden die Niederlage des Herodes als göttliche Strafe für die von ihm verhängte Hinrichtung des Täufers angesehen hätten. Folglich könne diese der erstern doch unmöglich längere Zeit, d. i. mehrere Jahre, vorhergegangen sein. Allein eine solche Möglichkeit kann factisch veranschaulicht werden. Wenn Josephus z. B. Ant. 20, 8. 5. die Zerstörung Jerusalems als göttliches Strafgericht für die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan und gleichzeitige Mordthaten betrachtet, so war zwischen den aufeinander bezogenen Facten selbst noch ein größerer Zeitzwischenraum, vgl. S. 188.

Ist nun in der Stelle des Josephus keine unmittelbare Zeitbestimmung der Verbindung zwischen dem Tetrarchen Antipas und der Herodias gegeben, so läßt sich eine solche doch vielleicht durch Combination aus derselben ermitteln. Dieser Weg ist namentlich von v. Til, zum Theil von Anger betreten. Folgendes sind die Mittelglieder. Josephus erzählt uns im

Leben Agrippa des Ersten Ant. 18, 6. 1 — 3., daß derselbe, der sich damals in Rom bei Tiberius aufhielt, weil er zu den frühern Freunden seines von Sejan vergifteten Sohnes Drusus gehört hatte, Rom habe verlassen müssen, damit der Schmerz des Kaisers durch seinen Anblick nicht stets erneuert würde. Als er aber zu Schiffe in Judäa eingetroffen sei, habe sich seine Frau an seine Schwester, die Herodias, Ἡρώδῃ τῷ τετράρχῃ συνοικοῦσαν, gewandt, mit der Bitte, bei ihrem Manne, dem Herodes Antipas, eine Unterstützung für den von allem Nothwendigen entblößten Bruder zu erwirken. In Folge deß sei ihm dann Tiberias als Wohnort zugewiesen und auch Geld zum Lebensunterhalt ausgesetzt worden. Doch habe dieses Verhältniß zwischen Agrippa und Herodes nur kurze Zeit gedauert (οὐ μήν γε ἐπὶ πλεῖόν γε Ἡρώδης ἐνέμεινε τοῖς δεδογμένοις), worauf ersterer sich zum syrischen Statthalter Flaccus begeben habe. Nun wissen wir, daß jener Drusus zwar schon 23 n. Ch. gestorben ist, Tacit. Annal. 4, 8., daß sich Tiberius damals aber wenig aus seinem Tode machte oder zu machen schien, Suet. Tiber. 52. 1) vgl. Tacit. l. c. und 4, 13. Erst, als er dessen gewaltsamen Tod durch seinen frühern Günstling, den verrätherischen Sejan, wenige Tage nach dessen Hinrichtung (starb XV Kalend. Novbr. im Jahre 31 n. Ch. Tacit. 4, 8. 6, 25.) durch dessen Frau Apicata erfuhr, Dio 58, 11., bemächtigten sich seiner Schmerz und Ingrimm über den ihm durch ein solches Verbrechen entrissenen Sohn, Suet. Tiber. 62. 2). Um diese Zeit muß nun Agrippa I. Rom

1) Alterius (sc. Drusi) vitiis infensus: nam Drusus animi fluxioris remissiorisque vitae erat. Itaque ne mortuo quidem perinde affectus est, sed tantum non statim a funere ad negotiorum consuetudinem rediit, justitio longiore inhibito. Quin et Iliensibus legatis paullo serius consolantibus quasi obliterata jam doloris memoria irridens: se quoque, respondit, vicem eorum dolere, quod egregium civem Hectorem amisissent.

2) Auxit intenditque saevitiam, exacerbatus indicio de morte filii sui Drusi; quem cum morbo et intemperantia periisse existimaret, ut tandem veneno interemtum fraude Livillae uxoris atque Sejani cognovit, neque tormentis neque supplicio cujusquam pepercit:

verlassen haben, im Herbst 31 n. Ch. oder, wegen der schwierigen Seefahrt bei einbrechendem Winter, vielleicht erst Frühjahr 32 n. Ch. Wegen der damaligen Zeitverhältnisse und weil sich, wie Josephus ausdrücklich hinzufügt, Agrippa in der äußersten Geldverlegenheit befand, ist die erste Annahme wahrscheinlicher. Auch Paulus befand sich noch nach der νηστεία, dem Versöhnungsfest oder 10 Tischri, auf offenem Meere Apstg. 27, 9. Agrippa fand aber bei seiner Ankunft in Judäa die Herodias bereits mit Antipas vermählt. Folglich erhalten wir als äußersten terminus ad quem dieser Vermählung Frühjahr 32 n. Ch., wahrscheinlich Herbst 31 n. Ch. oder 784 u. c. Hiemit stimmt die Angabe des Josephus, nach welcher Agrippa, nachdem er nicht lange in dem ihm als Wohnort angewiesenen Tiberias verweilt hatte, sich zu dem syrischen Statthalter Flaccus begeben haben soll; denn dieser war bereits am Schlusse des Jahrs 33 n. Ch. gestorben, Tacit. Annal. 6, 27. [1]).

Auch eine zweite Combination ist von Til a. a. O. schon mit vielem Scharfsinne benutzt, und diese scheint sogar noch genauere Aufschlüsse zu gewähren. Seine Deduction ist so schlagend, daß wir sie uns mit einigen, freilich nicht unwesentlichen Abweichungen aneignen können. Ich werde sie indeß gleich in der mir geeignet scheinenden, schärfern Form vortragen. Josephus merkt Ant. 18, 5. 1. an, daß Antipas zuerst auf einer Geschäftsreise [2]) nach Rom, da er auf seiner Hinreise bei seinem Stiefbruder Herodes vorsprach, den Plan seiner Verbindung mit der Herodias gefaßt habe. Zwischen beiden war der Pact geschlossen, daß Herodias alsbald nach seiner Rückkehr zu ihm ziehen solle. Ließe sich nun die Zeit dieser Reise ermitteln, so würden wir hieraus auch die Zeit des illegalen Verkehrs beider und folglich auch die Zeit der Gefangennahme des Täufers mit Wahrscheinlichkeit bestimmen

---

soli huic cognitioni adeo per totos dies deditus et intentus etc.

1) Vgl. Eckhel. doctr. numm. III. p. 279 sqq.

2) διαπραξάμενος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφ᾽ ἅπερ ἔσταλτο.

können. Einen selbstständig festen terminus ad quem jener Reise dürften wir schon auf folgendem Wege, den Til einschlägt, erhalten. Unter den Puncten, welche Agrippa I. später vor dem Kaiser Caligula als den Antipas gravirend bezeichnet, war nach Ant. 18, 7. 2. namentlich auch der, daß er sich eines Einverständnisses mit Sejan wider das Regiment des Tiberius schuldig gemacht habe. Da nun jenes angebliche Einverständniß einerseits wohl nur durch persönlichen Verkehr und andrerseits zu einer Zeit, als Sejan bereits großes Ansehen bei Tiberius genoß, d. i. zur Zeit der von Josephus erwähnten Reise des Antipas nach Rom, hätte zu Stande kommen können: so wird der äußerste terminus ad quem dieser Reise noch vor dem Tode des Sejan, d. i. October 31 n. Ch. anzusetzen sein. Der äußerste terminus a quo derselben scheint aber das Jahr 29 n. Ch. sein zu müssen; denn mit diesem, nämlich dem Tode der alten Kaiserin Livia, der Mutter des Tiberius, welcher nach Tacit. Annal. 5, 1. ins Consulat der beiden Gemini fiel, begann die steigende Macht des Sejan Dio 58, 2 ff. Bis dahin hatte ihm Livia im Wege gestanden Tacit. Annal. 5, 3. [1]).

Es sind aber mehrere Gründe da, welche es räthlich machen, die Reise des Antipas grade in das letztgenannte Jahr zu verlegen. Denn suchen wir in den Jahren 29 bis 31 n. Ch. nach einem Beweggrunde für dieselbe, so zeigt sich der passendste und, so weit wir die Geschichte kennen, allein geeignete eben in diesem Jahre. Damals war die mächtige Livia gestorben, und fast unglaubliche Ehrenbezeugungen wurden ihr, außer dem, was Tiberius angeordnet hatte, vom Senate decretirt, Dio 58, 2. Gewiß nicht die geringste Aufforderung zum Condoliren hatte aber der Tetrarch Herodes Antipas. Er war es ja, welcher schon früher aus eigenem Antriebe den peräischen Ort Betharamphtha, nachdem er ihn erweitert und verschönert, aus Ehrerbietung gegen die Kaiserin Julias [2]) genannt hatte,

1) Incolumi Augusta erat adhuc perfugium; quia Tiberio inveteratum erga matrem obsequium, neque Sejanus audebat auctoritati parentis anteire.

2) Der Ort heißt auch Livias. Hug, Gutachten in d. Freiburg. Zeitschr.

Ant. 18, 2. 1. Daß er daneben auch eigennützige Pläne verfolgte, versteht sich fast von selbst, selbst wenn es nicht ausdrücklich noch von Josephus, wie wir gleich sehen werden, angemerkt wäre. Für solche Pläne war jetzt ein besonders günstiger Zeitpunct gekommen; wie hätte er ihn versäumen sollen? Dem bis zum Tode ergebenen Diener der jüngst Verstorbenen konnte man ja so leicht Nichts abschlagen. Vielleicht wollte er versuchen, zu dem jetzt erledigten Erbtheile, welches die Kaiserin von dem Reiche seines Vaters [1], Herodes des Großen, und zum Theil in der nächsten Umgebung seiner Tetrarchie besessen hatte, zu gelangen. Daß er bei seiner römischen Reise auf seinen Vortheil ausgegangen war, ist bei Josephus Ant. 18, 5. 1. in den Worten: *διαπραξάμενος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφ᾽ ἅπερ ἐσταλτο*, „nachdem er in Rom erwirkt hatte, weßwegen er hingereis't war" wenigstens ausdrücklich angedeutet. Und sicher ist, daß er damals die im Süden von Peräa gelegene Feste Machärus erhielt. Josephus berichtet nämlich, daß die rechtmäßige Gemahlin des Antipas, die Tochter des Aretas, auf das Gerücht von dessen Pact mit der Herodias, welches seiner Ankunft voraufgeeilt war, und während derselbe zurückkehrte (*ἐπεὶ ἐπανεχώρει*), nach Machärus, dem Gränzorte des Reichs des Aretas und Antipas, welches damals ihrem Vater zugehörte (*τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ*), aufgebrochen sei, um von dort durch Vermittlung eines hier stationirten *στρατηγός* ihres Vaters zu entfliehen. Derselbe Josephus erzählt a. a. O. §. 2. dann weiter, daß

---

Bd. 2. Heft 1. S. 32. bemerkt dabei: „Der Name Julia war weniger bekannt, denn er wurde der Gemahlin des Kaisers erst nach seinem Tode mittelst des Testaments zu Theil, wodurch sie in familiam Juliam adoptirt ist." Sueton. Aug. 101. Über dieses peräische Julias oder Livias vgl. überhaupt Reland, Palaest. p. 869. und Raumer Paläst. unter Beth-Haran S. 171.

1) Es waren Jamnia, Asdod, Phasaelis und Archelais, welche durch das Testament Herodes des Großen zunächst an seine Schwester Salome gekommen waren, Ant. 17, 8. 1. 5, 5., und welche diese bei ihrem Tode dann der Kaiserin vermacht hatte, Ant. 18, 2. 1. de bell. Jud. 2, 9. 1.

Antipas den Täufer wegen seiner freimüthigen Reden in Machärus habe festsetzen und tödten lassen. Und daß Niemand an ein doppeltes Machärus denken kann, fügt er hinzu: τὸ προειρημένον φρούριον. Wie konnte Antipas den Täufer in einem fremden Lande gefangen setzen, und zwar in dem Lande des Aretas, welcher Fürst wegen der jüngsten Vergangenheit nicht bloß ihm selber persönlich befeindet, sondern auch dem Gefangenen eben um seiner Gefangenschaft willen persönlich verpflichtet war? Zu der heroischen Auskunft von Hug [1]), daß Josephus rücksichtlich des Orts der Gefangenschaft des Täufers falsch berichtet sei, werden wir doch schwerlich greifen dürfen, zumal noch immer zu erklären stände, wie denn Josephus selber jenen handgreiflichen Widerspruch nicht hätte merken sollen. Dann bleibt aber Nichts übrig als die im Zusammenhang mit jenem διαπραξάμενος einfache Annahme, daß zur Zeit der Gefangennahme des Täufers, und zwar in Folge jener römischen Reise, Machärus wirklich in die Gewalt von Antipas gekommen war. Es läßt sich auch begreifen, warum ihm an dem Besitz dieser starken Bergveste, wie Plinius 5, 16. berichtet, der zweiten Burg im jüdischen Lande nach Jerusalem, dem Schlüssel von Peräa, wenn Aretas selbiges angreifen sollte, zumal unter den damaligen Umständen, ungemein gelegen sein mußte. — Nehmen wir an, daß Antipas unmittelbar auf die Nachricht von dem Tode der Livia im Jahre 782 u. c. nach Rom abgereis't sei, so wird endlich auf das Gehässige der Verläumdung Agrippas I, daß Herodes Antipas mit Sejan wider die Herrschaft Tibers conspirirt habe, ein neues Licht geworfen. Es mußte dem Agrippa, wenn er den Sturz des Antipas beschleunigen wollte, daran liegen, die hervorragendsten Zeichen von Ergebenheit, welche derselbe dem kaiserlichen Hause bewiesen hatte, zu verdächtigen. Dahin gehörte die Benennung der Stadt Tiberias nach dem Kaiser Tiberius und die Benennung der Stadt Julias nach der Kaiserin-Mutter. Wegen einer Widersetzlichkeit wider den Namen des Tiberius konnte Caligula persönlich

---

1) Gutachten a. a. O. S. 32 u. 33.

holen עַיִן aber Jos. 15, 61. nach, indem sie es, eben so wie Johannes, durch *Αἰνών* übersetzen. Jenes עַיִן wird Jos. 19, 7. wieder erwähnt, und zwar als Eigenthum des Stammes Simeon, der seine Sitze bekanntlich in der Mitte des Stammes Juda erhielt. Die Identität des an den beiden Orten angeführten עַיִן erhellt, abgesehen von dem gleichen Namen, aus der jedesmaligen Zusammenstellung mit Rimmon [1]), durch dessen Lage an der Südgränze Judas auch die für Änon in Anspruch genommene Lage bestätigt wird. Die traditionelle Ansicht setzt freilich das johanneische Saleim und das benachbarte Änon 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis, also in Samarien, wofür aber Nichts zu sprechen scheint, als der Vorgang mehrerer Kirchenväter. Die traditionelle Auslegung einer samaritanischen Wirksamkeit des Täufers gehört, irre ich nicht, ganz in denselben Kreis, in welchem auch ein samaritanisches Märtyrerthum desselben, nämlich in Sebaste [2]) oder Samaria, behauptet und nun ganz consequent Herodes zu einem Sohne oder doch Nachfolger des Archelaus, also zum Gebieter von Samarien [3]) gemacht wurde. Bleiben wir aber beim evangelischen Text stehen, so stimmt diese Auffassung zwar mit Joh. 3, 26. vgl. 1, 28. insoweit, als sie jene Localitäten wenigstens im cisjordanischen Palästina sucht. Doch paßt dieses Merkmal auch auf Judäa, und mit Recht muß man fragen, wie kam Johannes, der Mann des Gesetzes, nach Samarien? Dazu zeigt der Evangelist deutlich genug an, daß sein Änon in Judäa zu suchen sei. Denn nachdem er 3, 22. gesagt hat, daß Jesus mit seinen Jüngern im jüdischen Lande (*ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ γῇ*) getauft habe, fährt er sogleich V. 23. fort: *Ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνών, ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ*. Es ist doch wohl das Natürlichste, die Com-

---

1) Über Rimmon vgl. Winer im bibl. Realwörterb. u. Raumer's Palästina.

2) Malala, Chronograph. p. 305.

3) So Eusebius in s. Chronicon und Epiphanius, advers. haeres. XX. Vgl. Nold, de vita et gestis Herodum p. 252 sqq. Wurde man ursprünglich durch *ὁ αὐλὼν Σαλήμ* Judith 4, 4. verführt, oder durch Matth. 4, 12.?

paration, welche hier durch *καί* angedeutet wird, nicht bloß auf das Taufen, sondern auf das Taufen im jüdischen Lande zu beziehen; daß Johannes taufte, war ohnehin allgemein bekannt. Sodann erwähnt der Evangelist 3, 25. eines Disputs, welches die Jünger des Täufers über das Recht der Taufe ihres Meisters mit einem Judäer (*μετὰ Ἰουδαίου*, wie nach den codd. statt *μετὰ Ἰουδαίων* gelesen werden muß) zu bestehen hatten. Wie kommt der Judäer [1]), der wahrscheinlich überdies zur orthodoxen pharisäischen Partei gehörte, zu Johannes und seinen Jüngern, wenn sie sich damals in Samarien aufhielten? — Der Täufer hielt sich in Änon in der Nähe von Saleim auf, sagt der Evangelist 3, 23., weil dort viel Quellwasser war (*ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ*). Ganz recht; denn עַיִן bedeutet Quelle, und auch שִׁלֹּחִים hat, wie die bekannte Quelle שִׁלֹּחַ (vgl. die Etymologie bei Johannes 9, 7.) den Namen vom Hervorsprudeln des Wassers. Auch formell weist die kritisch sichere Lesart *Σαλείμ*, nicht *Σαλήμ*, auf eine Pluralform, wie שִׁלֹּחִים, hin: שָׁלֵם, griechisch wiedergege-

1) Der Zusammenhang der prägnanten Darstellung scheint nach dem Sinne des Evangelisten folgender zu sein. Ein Judäer, d. i. wie nach der johanneischen Bezeichnungsweise von vorn herein wahrscheinlich ist, ein Pharisäer, streitet mit den Jüngern des Johannes über das Recht der johanneischen Taufe. Er handelte dabei ganz im Geiste seiner Genossen unter den Pharisäern Joh. 1, 24., die dort ebenfalls als Judäer bezeichnet sind Joh. 1, 19., welche, da Johannes bekannte, daß er weder Christus noch der Prophet sei, den Meister gefragt hatten: *τί οὖν βαπτίζεις;* Joh. 3, 25., und stützte sich in seinem Dispüte wahrscheinlich auf die damals gesprochenen eigenen Worte des Täufers. Wenigstens beziehen sich die Jünger, als sie nach beendetem Dispüt wegen Aufschluß über Recht und Bestand seiner Taufe neben der Taufe Christi zweifelnd sich an den Meister wenden, augenscheinlich auf das damals von diesem über Christum abgelegte öffentliche Zeugniß, Joh. 3, 26.: *ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας*, vergl. 3, 28. Der Meister bestätigt ihnen jedoch von 3, 27. an alles das, was er ihnen schon vorher über Christum und dessen höhere Würde gesagt hatte. Es waren also, wie es auch nicht anders sein konnte, die Pharisäer fortwährend scharfe Beobachter der Wirksamkeit, nicht bloß Jesu, sondern auch des Täufers, vgl. 4, 1.

ben, würde Σαλήμ lauten, vgl. die LXX 1 Mos. 14, 18. 33, 18. Judith 4, 4. Hebr. 7, 1. 2., die Form Ἱερουσαλήμ u. s. w.

Von Änon in der Wüste Judas aufbrechend kam Johannes, überall Buße predigend, in den περίχωρος τοῦ Ἰορδ.[1]), d. i. den District, der zu beiden Seiten des Jordan liegend und von einer Mauer von Bergen auf beiden Seiten eingeschlossen, sich vom See Tiberias bis zum todten Meere erstreckte, Luc. 3, 3. Auf seiner Wanderung kam er also auch in den peräischen περίχωρος, der zum Gebiet des Herodes Antipas gehörte, und hier müßte er jenes Marc. 6, 18., Matth. 14, 4. erwähnte Zwiegespräch mit dem Tetrarchen, der ihn nach Marc. 6, 20. gern hörte, gehabt haben, in Folge dessen er gefangen gesetzt wurde. Sehen wir nun auf Josephus, so stimmt der trefflich zu dieser Annahme; denn er berichtet a. a. O. ausdrücklich, daß der Täufer in Machärus auf der Südgränze Peräas gefangen saß, woselbst er auch hingerichtet wurde. Ja es läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst noch der Ort bestimmen, an welchem sich Antipas damals aufgehalten haben muß. Es war Julias oder Livias, welches, in jener Gegend von Peräa nicht weit von Machärus gelegen, zum περίχωρος gehörte, und, wie schon seine Dedication an die Livia vermuthen läßt, mit Tiberias abwechselnd die Residenz von Antipas war, vielleicht dessen Sommersitz, da Tiberias ein heißes u. ungesundes Klima hatte. Von hier aus konnte Antipas, geschützt durch die Veste Machärus, auch am besten die Angriffspläne des tief verletzten Aretas, dessen Land hier an das seinige stieß, übersehen und zurückweisen. Entscheidend dürfte aber die Erzählung vom Tode des Täufers sein Marc. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff., welcher sich einige Wochen nach seiner Gefangennahme zutrug. Der Ort, an welchem Antipas damals verweilte, wird hier nämlich durch folgende zwei Merkmale bestimmt. Es war ein Ort, an welchem er seine γενέσια feierte, und wohin er die Großen seines Reichs zusammenlud,

---

1) Der hebräische Name heißt כִּכַּר הַיַּרְדֵּן. Griechisch heißt er auch μέγα πέδιον u. αὐλών. Über ihn vgl. Reland, Palaest. p. 452 sqq. Raumer's Palästina S. 49 ff.

Marc. 6, 21. Das führt wohl auf eine Residenz, in welcher ein geräumiges Schloß war. Die Tochter der Herodias[1]) konnte ferner den Tetrarchen bitten, daß sie noch in dem Festzimmer (ὧδε) auf einer Schüssel (am Schlusse der Mahlzeit) den Kopf des Täufers erhalte. Das führt auf einen Ort, der, wenn nicht Machärus selber, doch zur Erfüllung der Bitte Machärus nahe genug lag. Diese Merkmale zusammengenommen lassen nicht an Tiberias, was einerseits nicht in Peräa, und andrerseits zu entfernt[2]) lag, sondern, wie ich glaube, nur an Julias denken. Daß hier eine Hofburg gewesen sei, wird zum Überflusse von Josephus de bell. Jud. 2, 4. 2. noch ausdrücklich gesagt.

### III. Succession der Begebenheiten des unserm Abschnitte zugewiesenen Gesammttextes.

Die Anfangs- und Endpuncte unsers Textabschnittes (Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47.) sind uns bekannt, auch mit ausreichenden chronologischen Charakteren versehen. Nachgewiesen ist das Verhältniß der Texte der einzelnen Evangelisten, zufolge dessen der johanneische Abschnitt Joh. 1, 19 — 5, 47. bei den Synoptikern zwischen der Versuchungsgeschichte und der nach der Gefangennahme des Täufers anberaumten Rückkehr Jesu nach Galiläa einzuschalten ist und der Bericht des Lucas 3, 1 — 20. mit Joh. 5, 1 ff. chronologisch fast parallel steht. Bevor wir die Succession der in unserm Abschnitte überhaupt erwähnten Begebenheiten in ihrem Zusammenhange darstellen, ist also nur noch die Succession der uns bei Johannes 1, 19—5, 47. be-

1) Daß Herodias eine Tochter hatte, bezeugt auch Josephus. Sie hieß Salome Ant. 18, 5. 4.

2) Gegen Fritzsche in s. Comment. zum Evang. des Matth. z. u. St., welcher meint, daß der abgeschlagene Kopf des Täufers nach dem evangelischen Text nicht grade am Festtage habe überreicht werden müssen, ist namentlich Strauß I. S. 418. zu vergleichen. Dieser nimmt dagegen mit de Wette u. A. an, daß das Festmahl in Machärus gewesen. Schon Hug in s. Gutachten Freib. Zeitschr. Bd. 2. Heft 1. S. 31 u. 32. hat indeß an Julias gedacht.

ben, würde Σαλήμ lauten, vgl. die LXX 1 Mos. 14, 18. 33, 18. Judith 4, 4. Hebr. 7, 1. 2., die Form Ἱερουσαλήμ u. s. w.

Von Änon in der Wüste Judas aufbrechend kam Johannes, überall Buße predigend, in den περίχωρος τοῦ Ἰορδ. [1]), d. i. den District, der zu beiden Seiten des Jordan liegend und von einer Mauer von Bergen auf beiden Seiten eingeschlossen, sich vom See Tiberias bis zum todten Meere erstreckte, Luc. 3, 3. Auf seiner Wanderung kam er also auch in den peräischen περίχωρος, der zum Gebiet des Herodes Antipas gehörte, und hier müßte er jenes Marc. 6, 18., Matth. 14, 4. erwähnte Zwiegespräch mit dem Tetrarchen, der ihn nach Marc. 6, 20. gern hörte, gehabt haben, in Folge dessen er gefangen gesetzt wurde. Sehen wir nun auf Josephus, so stimmt der trefflich zu dieser Annahme; denn er berichtet a. a. O. ausdrücklich, daß der Täufer in Machärus auf der Südgränze Peräas gefangen saß, woselbst er auch hingerichtet wurde. Ja es läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst noch der Ort bestimmen, an welchem sich Antipas damals aufgehalten haben muß. Es war Julias oder Livias, welches, in jener Gegend von Peräa nicht weit von Machärus gelegen, zum περίχωρος gehörte, und, wie schon seine Dedication an die Livia vermuthen läßt, mit Tiberias abwechselnd die Residenz von Antipas war, vielleicht dessen Sommersitz, da Tiberias ein heißes u. ungesundes Klima hatte. Von hier aus konnte Antipas, geschützt durch die Veste Machärus, auch am besten die Angriffspläne des tief verletzten Aretas, dessen Land hier an das seinige stieß, übersehen und zurückweisen. Entscheidend dürfte aber die Erzählung vom Tode des Täufers sein Marc. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff., welcher sich einige Wochen nach seiner Gefangennahme zutrug. Der Ort, an welchem Antipas damals verweilte, wird hier nämlich durch folgende zwei Merkmale bestimmt. Es war ein Ort, an welchem er seine γενέσια feierte, und wohin er die Großen seines Reichs zusammenlud,

---

1) Der hebräische Name heißt כִּכַּר הַיַּרְדֵּן. Griechisch heißt er auch μέγα πέδιον u. αὐλών. Über ihn vgl. Reland, Palaest. p. 452 sqq. Raumer's Palästina S. 49 ff.

Marc. 6, 21. Das führt wohl auf eine Residenz, in welcher ein geräumiges Schloß war. Die Tochter der Herodias[1]) konnte ferner den Tetrarchen bitten, daß sie noch in dem Festzimmer (ὧδε) auf einer Schüssel (am Schlusse der Mahlzeit) den Kopf des Täufers erhalte. Das führt auf einen Ort, der, wenn nicht Machärus selber, doch zur Erfüllung der Bitte Machärus nahe genug lag. Diese Merkmale zusammengenommen lassen nicht an Tiberias, was einerseits nicht in Peräa, und andrerseits zu entfernt[2]) lag, sondern, wie ich glaube, nur an Julias denken. Daß hier eine Hofburg gewesen sei, wird zum Überflusse von Josephus de bell. Jud. 2, 4. 2. noch ausdrücklich gesagt.

## III. Succession der Begebenheiten des unserm Abschnitte zugewiesenen Gesammttextes.

Die Anfangs- und Endpuncte unsers Textabschnittes (Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47.) sind uns bekannt, auch mit ausreichenden chronologischen Charakteren versehen. Nachgewiesen ist das Verhältniß der Texte der einzelnen Evangelisten, zufolge dessen der johanneische Abschnitt Joh. 1, 19 — 5, 47. bei den Synoptikern zwischen der Versuchungsgeschichte und der nach der Gefangennahme des Täufers anberaumten Rückkehr Jesu nach Galiläa einzuschalten ist und der Bericht des Lucas 3, 1 — 20. mit Joh. 5, 1 ff. chronologisch fast parallel steht. Bevor wir die Succession der in unserm Abschnitte überhaupt erwähnten Begebenheiten in ihrem Zusammenhange darstellen, ist also nur noch die Succession der uns bei Johannes 1, 19 — 5, 47. be-

1) Daß Herodias eine Tochter hatte, bezeugt auch Josephus. Sie hieß Salome Ant. 18, 5. 4.

2) Gegen Fritzsche in s. Comment. zum Evang. des Matth. z. u. St., welcher meint, daß der abgeschlagene Kopf des Täufers nach dem evangelischen Text nicht grade am Festtage habe überreicht werden müssen, ist namentlich Strauß I. S. 418. zu vergleichen. Dieser nimmt dagegen mit de Wette u. A. an, daß das Festmahl in Machärus gewesen. Schon Hug in s. Gutachten Freib. Zeitschr. Bd. 2. Heft 1. S. 31 u. 32. hat indeß an Julias gedacht.

richteten Erzählungsreihe für sich und zwar ausführlicher als bisher [1]) zu untersuchen.

In dem angezeigten johanneischen Abschnitte finden sich drei feste chronologische Puncte, an welche sich die übrige Erzählung leicht anschließen läßt. 1) Das Pascha im Jahre 781 u. c., zu welchem Jesus nach Jerusalem reiste Joh. 2, 13. Der 15te Nisan in diesem Jahre fiel auf den 30sten März. 2) Die Rückreise Jesu durch Samarien nach Galiläa Joh. 4, 1 — 44. 4 Monate vgl. 4, 35. vor dem Pascha 782, einem Schaltjahre, dessen 15ter Nisan auf den 18ten April fiel, also im December 781. 3) Das Purim am 14ten Beadar oder 19ten März 782, an welchem Jesus wieder nach Jerusalem ging Joh. 5, 1.

Was also Joh. 1, 19 — 2, 13. erzählt ist, ist vor dem 30sten März 781 geschehen. Wie lange vorher, läßt sich nur nicht nach Tagen bestimmen, da die Länge des Aufenthalts Jesu in Kapernaum Joh. 2, 12. (καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας) nicht in der dazu nöthigen Schärfe angezeigt ist. Folgendes ergiebt sich als das Wahrscheinliche. Joh. 1, 19—40. umfaßt jedenfalls 3 Tage wegen des zweimaligen τῇ ἐπαύριον V. 29 u. V. 35. Joh. 1, 41 — 43. oder die Erzählung, wie Simon Petrus Jesu Jünger wurde, giebt wahrscheinlich den 4ten Tag, oder man müßte annehmen, daß Petrus noch am Abend desselben oder des 3ten Tags berufen wurde, an welchem Andreas, sein Bruder, und der ungenannte Jünger (der Apostel Johannes) mit Jesus zusammenkamen. Indeß wird diese letztere Annahme ziemlich deutlich widerlegt durch V. 40.: Und sie blieben bei ihm jenen Tag, da hier die Dauer des ganzen Tags gemeint und in dem nachträglichen Zusatze ὥρα ἦν ὡς δεκάτη nur noch der Anfangstermin ihres Zusammenseins mit Christo, der Zeitpunct, in welchem der den Hörern unvergeßliche Ruf Christi: „Kommet und sehet" erschallte, bemerklich gemacht zu sein scheint. Bis zum Ende des Capitels

---

1) Vgl. Bernhard Jacobi, über die Data zur Chronologie des Lebens Jesu in dem Evangelium des Johannes. Stud. u. Kritiken. 1838. Heft 4. S. 850 — 867.

wird dann noch ein Tag erwähnt (Joh. 1, 44. τῇ ἐπαύρ.), an welchem Jesus ursprünglich schon nach Galiläa abreisen wollte (ἠθέλησεν ἐξελθεῖν), aber verhindert wurde, wie es scheint, durch die seelsorgerische Arbeit an den beiden Jüngern, die er damals gewann, Philippus und Nathanael. Also verliefen von Joh. 1, 19—52. vier oder vielmehr 5 Tage. Die in den 5 Tagen verstrichenen Begebenheiten sind aber höchst wahrscheinlich in den Monat Februar zu setzen, kaum früher, da Nathanael schon damals unter dem Feigenbaume [1]) 1, 49. 51. sitzen konnte, der doch wohl als belaubt zu denken ist.

Nur drei weitere Tage — denn der dritte Tag scheint der Concinnität der Darstellung wegen von dem ἐπαύριον 1, 44. an gerechnet werden zu müssen — erhalten wir 2, 1. An dem 3ten Tage nach der Berufung des Philippus und Nathanael oder am 7ten nach der Absendung der Boten des Synedriums an den Täufer und dessen öffentlichem Zeugniß über sich und Jesum, also am Ende von für die Geschichte Jesu höchst wichtigen 8 Tagen, welche eben dieser Bedeutsamkeit wegen auch in ihrer Succession nach Tagen charakterisirt werden, fiel eine Hochzeit zu Kana in Galiläa. Nehmen wir an, daß an jenem dritten Tage, wie der Wortlaut der johanneischen Darstellung wahrscheinlich macht, die Hochzeit begann und wie gewöhnlich 7 Tage dauerte, vgl. S. 170., so erhalten wir, auf die Reise nach Kapernaum 2, 12. einen Tag gerechnet, noch 7 Tage. Folglich verliefen von Joh. 1, 19. bis zur Ankunft Jesu in Kapernaum Joh. 2, 12., 14 oder wahrscheinlich 15 Tage.

---

1) Doch gehörte die Umgebung des Sees Tiberias zu den mildesten Regionen Palästinas. Josephus bemerkt darüber de bell. Jud. 3, 10. 8. Παρατείνει δὲ τὴν Γεννησὰρ ὁμώνυμος χώρα, θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος. Ja selbst der Feigenbaum, der, wie der Geschichtschreiber kurz vorher gesagt hat, ein milderes Klima verlange, trage hier in 10 Monaten des Jahrs Früchte: τὰ μὲν γε βασιλικώτατα, σταφυλήν τε καὶ σῦκον, δέκα μησὶν ἀδιαλείπτως χορηγεῖ· τοὺς δὲ λοιποὺς καρποὺς δι' ἔτους ὅλου περιγηράσκοντας αὐτοῖς. Vgl. was Crome, Geographisch-historische Beschreib. des Landes Syrien, Th. 1. S. 335 ff. über die klimatischen Verhältnisse dieses Landes aus verschiedenen Reisebeschreibungen übersichtlich zusammengestellt hat.

Nun folgt ein nicht genau zu bestimmender Zeitraum, die *οὐ πολλαὶ ἡμέραι* Joh. 2, 12., welche Jesus in Kapernaum zubrachte. Indeß läßt sich das Ende desselben noch mit einiger Präcision festsetzen. Man darf nämlich annehmen, daß Jesus nach jüdischer Sitte wenigstens schon am 10ten [1]) Nisan in Jerusalem angekommen, und die Reise dorthin zu 3 bis 4 Tagen gerechnet, wenigstens den 6ten Nisan, 21sten März von Kapernaum abgereis't sein wird. Der kapernaitische Aufenthalt scheint also den Rest des März weggenommen und auch noch in den Februar hineingereicht zu haben, da wir bei der augenscheinlichen Absicht des Evangelisten, die galiläische Wirksamkeit Jesu gegenüber seiner judäischen in jener Zeit als vorübergehend und fragmentarisch darzustellen, unter jener Zeitangabe eher einen größern als geringern Zeitraum uns verborgen denken dürfen. Wäre aber auch Alles, was hier zur nähern Bestimmung der *οὐ πολλ. ἡμέρ.* gesagt wird, nur problematisch, im Allgemeinen ist doch die dadurch bestimmte Zeit wegen der Durchsichtigkeit der übrigen chronologischen Bestimmungen vollkommen deutlich.

Der johanneische Abschnitt 2, 13 — 3, 36. umfaßt einen etwa 9 monatlichen Aufenthalt Jesu in Judäa, Reise zum Pascha 781 (30sten März) bis Rückreise nach Galiläa 4 Monate vor dem Pascha 782, December 781. Das damalige Wirken Jesu war getheilt zwischen Jerusalem, Joh. 2, 13 — 3, 21. und dem jüdischen Lande, der *γῆ Ἰουδαία*, 3, 22—36. Indeß muß letzteres, obgleich davon nur wenig ausdrücklich berichtet wird, jedoch vgl. 4, 1., bei weitem am längsten gedauert

1) Nach 2 Mos. 12, 2. Gewöhnlich pflegte man zum 8ten Nisan in Jerusalem einzutreffen, wie aus Josephus de bell. Jud. 6, 5. 3. hervorgeht: *ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν, ὀγδόη δὲ ἦν Ξανθικοῦ* (bei Josephus ist der Monat Xanthikus gleichbedeutend mit dem Nisan) *μηνός*. Zu diesem Tage, 7 Tage vor dem Fest, wurde auch der in der Burg Antonia verwahrte Ornat dem Hohenpriester von dem römischen Commandanten nach Ant. 18, 4. 3. eingehändigt. Jesus trifft nach Joh. 12, 1. 6 Tage vor seinem letzten Pascha in Bethanien ein. Von dem jüdischen Volke waren schon viele hingezogen Joh. 11, 55. 12, 9 — 12.

haben. Zwar läßt sich aus der allgemeinen Zeitbestimmung μετὰ ταῦτα, womit dasselbe 3, 22. eingeführt wird, scheinbar nichts Näheres ermitteln, desto mehr aber aus der Art und Weise, wie die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem 2, 23—25. geschildert wird, woraus hervorgehen dürfte, daß selbige nur auf die Festzeit im Pascha beschränkt war. Denn 2, 23. ist nur von einem jerusalemischen Aufenthalte Jesu während der Festzeit [1]) die Rede, und hierauf scheint die chronologische Formel μετὰ ταῦτα 3, 22. im Sinne des Evangelisten zurückzuweisen. Auch wäre ein längerer oder gar dauernder Aufenthalt nach dem Act der Tempelreinigung 2, 14 — 21., wie Jesus selber fühlte 2, 24 und 25, nicht ohne große Gefahr für ihn gewesen. Die Gesinnung des hohen Raths mußte ihm namentlich durch das Verhalten eines seiner Mitglieder, des Rathsherrn Nikodemus, welcher nur des Nachts (3, 2.) zu ihm zu kommen wagte, deutlich werden.

Endlich Joh. 4, 1 — 54. wird die Zeit zwischen der galiläischen Reise Jesu (December 781) bis zu seiner Reise zum Purim (19ten März 782) beschrieben, wovon etwa eine Woche

1) Ich übersetze diesen Vers: „Als er aber in Jerusalem war am Pascha in der Festzeit (ἐν τῇ ἑορτῇ) u. s. w." Jesus war nämlich in Jerusalem (vielleicht aus der angedeuteten Besorgniß?) nicht am ganzen Pascha d. i. in der ganzen sieben- oder, wie man rechnen will, achttägigen Zeit, welche man Pascha nennt — diese weite Bedeutung von πάσχα ist sogar Sprachgebrauch des Johannes, 2, 13. 6, 4. 11, 55., das Weitere s. bei der Leidensgeschichte — sondern nur in der Festzeit des Pascha, d. i. an denjenigen Tagen der Paschawoche, welche besonders festlich begangen wurden. Das waren die drei gewöhnlichen Festtage des Pascha, der 15te Nisan mit dem Abend des 14ten, der 16te Nisan und der 21ste, und in jenem Jahre 781 der 19te Nisan als Wochensabbat. Die herrschende Erklärung, welche die beiden Begriffe πάσχα und ἑορτή hier nicht dem Umfang nach unterscheidet, und somit ἐν τῇ ἑορτῇ nicht als genauere Bestimmung des ἐν τῷ πάσχα erscheinen läßt, dürfte deßhalb unhaltbar sein, weil dem Leser dann das ganz Bekannte gesagt wird, daß das Pascha zu den Festen gehörte. Nur auf die angegebene Weise glauben wir daher den exegetischen Härten entgehen zu können, welche Paulus hier in Vorschlag gebracht hat.

auf die Reise durch Samarien nach Galiläa und den zweitägigen Aufenthalt Jesu in der samaritischen Stadt Sychar [1]) d. i.

---

1) Der Name Συχάρ ist bekannt in der Kritik des johanneischen Evangeliums, indem aus demselben Einige auf die Unkunde des Evangelisten mit den renommirtesten Localitäten Judäas, Andere auf eine bestimmte ausländische Abkunft desselben schliessen wollten. Weniger bekannt ist seine eigentliche Bedeutung. Lücke, dessen sorgfältige Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten man hier vergleiche, sagt in d. Nachträgen z. Comment. Bd. 1. S. 658.: „Bei dem Mangel an allen sichern Daten ist's eben so schwer, sich der Hypothesen zu enthalten, als die rechte zu treffen.“ Dennoch möchte ich eine neue Hypothese dem Urtheil der Leser vorlegen, die indeß, wenigstens von weitem, schon von Lightfoot in s. hor. hebr. p. 938 sqq. geahnt ist. Darüber kann zuvörderst kein Zweifel sein, daß unter Συχάρ Sichem gemeint sei. Dies erhellt nicht bloß daraus, daß der Ort in Samarien liegt, sondern ganz besonders daraus, daß der von Jakob erstandene Begräbnißplatz Josephs Joh. 4, 5., die Quelle (Joh. 4, 6.) und der Brunnen (Joh. 4, 11.) Jakobs in seiner Nähe liegen sollen, was wegen 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. 1 Mos. 48, 22., wo die LXX שְׁכֶם schon durch Σίκιμα übersetzen, entschieden auf Sichem hinweis't. Darüber ist auch unter den Auslegern kein Streit. Aber שְׁכֶם wird griechisch durch Σίκιμα, Συχὴμ, Συχέμ, letzteres auch im N. T. Apstg. 7, 16., wiedergegeben, eine Übertragung wie Συχάρ ist nicht bloß bei diesem Worte, sondern überhaupt beispiellos. Das Σεπφαμάρ der LXX, für שְׁפָם 4 Mos. 34, 10. 11., welches man anführt, hält Lücke selbst nicht für ganz analog. Die Beispiele, welche Credner Einleit. I. 264 ff. anführt, דַּמֶּשֶׂק für דַּרְמֶשֶׂק, ἀργαπητός (in den Palmyren. Inschriften) für ἀγαπητός, sind aber ebenfalls anderer Art. Hier steht das ר oder γ im Anfang vor der Tonsylbe und ist ursprünglich dagessirt oder doch so zu denken. Somit ergiebt sich lediglich schon aus formellen Gründen die Folgerung, daß wir in Συχάρ einen andern Namen für Sichem haben. Und so ist es wirklich. Συχάρ ist das סוכה des Talmud, wie Lightfoot aus dem Wortlaute zunächst vermuthete, und das עין סוכר des Talmud die Quelle Sychars, die bei Johannes 4, 6. erwähnte πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. Es läßt sich diese Behauptung historisch aus dem bestätigen, was der Talmud über sein Sychar lehrt; s. die von Lightfoot a. a. O. angeführten Stellen. Bava Kama fol. 82. 2. Erat, cum adduceretur manipulus (primitiarum) מן גַּגּוֹת צְרִיפִין a Gaggoth Zeriphin et duo panes (offerendi a summo Pontifice) מבקעת עין כוכה a valle fontis Sychar. Sychar lag also einstmals im

Sichem 4, 40. vgl. 4, 43. kommt, also für den damaligen Aufenthalt Jesu in Galiläa Joh. 4, 45—54. der Rest von 2 bis 3 Monaten übrig bleibt.

---

Opferverbande mit Jerusalem, und war sogar unter den übrigen Städten, ähnlich wie Hebron, besonders geehrt. Diese große Verehrung der genannten beiden Orte hing unstreitig damit zusammen, daß sie beide Begräbnißplätze der Patriarchen waren; über Hebron s. Lightfoot a. a. O. S. 92 u. 93. Es wird dann eine rabbinische Legende erzählt, die damit schließt: Maledictus sit, quicunque alit porcos, maledictus sit, qui docet filium sapientiam Graecorum. Et eo ipso tempore petitus est manipulus primitiarum a Gaggoth Zeriphin et duo panes a valle Ein Sychar. Hier wird die Annahme der Erstlingsgarbe von Gaggoth Zeriphin und der zwei Brode von Ein Sychar als eben so verabscheuungswürdig dargestellt, wie Schweinezucht und Studium der griechischen Philosophie. Darnach können diese beiden Orte nur noch als angesehene Orte in Samarien betrachtet werden. Es müssen aber mystische Bezeichnungen derselben sein; denn als historische sind sie nicht nachzuweisen. Dies wird nun auch in einer andern bei Lightfoot angeführten Legende Menachoth fol. 68. 2. in allegorischer Form ausdrücklich angedeutet. Zur Zeit, wo die zwei Brode dargebracht werden sollten, kommt ein Stummer und macht sich nur durch sprechende pantomimische Zeichen verständlich, indem er die eine Hand an sein Auge, die andere Hand an das Loch des Thürriegels legt — עַיִן Quelle (Sychars) hat bekanntlich auch die Bedeutung Auge und Öffnung (perforatio). Dann spricht Mardochai zu den Übrigen: Giebt es einen Ort, der Ein Sychar oder Sychar Ein heißt? Man suchte und fand ihn. D. i. dieser mystische Name ist allerdings ein historischer, nur wird nicht gesagt, wo er liegt. Charakteristisch ist in dieser Lehrlegende, daß Mardochai, der nationale Held des Purimfestes, der Feind aller Gojim und Samaritaner, das Wort führt. Wie עין סוכר Sichem, so bedeutet גגות צריפין tecta tuguriolorum Schilo, wo früher die Stiftshütte Jos. 18, 1. 19, 51. 1 Sam. 1, 3. 9. 24. 14, 3. längere Zeit stand. Da die Zugehörigkeit beider Orte, des Stolzes der Samaritaner, diesen nicht abgestritten werden konnte, so wollten die Judäer aus Verdruß darüber wenigstens ihren eigentlichen Namen nicht aussprechen. In dieselbe Kategorie religiös nationaler Eifersucht gehört, wenn sie mit einer solchen Entschiedenheit, daß selbst die Kirchenväter Eusebius, Hieronymus u. A. ihnen glaubten, vgl. Reland, Palaest. p. 503 sqq. Lightfoot, l. c. p. 936 sqq., be-

Kraft der voraufstehenden Erörterungen können wir jetzt folgenden Überblick über den in unsern Abschnitt fallenden Gesammttext geben:

Erster Auftritt des Täufers, geschah in der Wüste Judäas Matth. 3, 1. wahrscheinlich im Herbst 779 u. c., und dessen weitere Wirksamkeit, Marc. 1, 1—8. Matth. 3, 1—12.

Jesus, ungefähr 30 Jahr alt, wird von Johannes getauft im Jordan, Sommer oder Frühjahr 780 Luc. 3, 21—23. Marc. 1, 9—11. Matth. 3, 13—17.

Unmittelbar darauf vierzigtägige Versuchung Jesu in der Wüste (von Judäa?) Marc. 1, 12—13. Luc. 4, 1—13. Matth. 4, 1—11.

Dann ein längerer Zeitraum (von 5 bis 7 Monaten) aus dem Leben Jesu, über welchen uns Nichts berichtet ist.

Das Zeugniß des Täufers über sich und sein Verhältniß zu Christo vor den Boten des Sanhedrin Joh. 1, 19—27.; im Februar, was am wahrscheinlichsten, oder spätestens Anfang März 781. Damals hielt sich Johannes taufend in Bethanien [1]) in Peräa auf Joh. 1, 28. vgl. 10, 40., was

haupteten, die 5 Mos. 11, 29. 27, 12. 13. Jos. 8, 33. erwähnten, bei Sichem in Samarien gelegenen Berge Garizim und Ebal seien in Peräa zu suchen. Folge dieses eifersüchtigen Nationalhasses, vgl. Joh. 4, 9., war es auch, wenn die Samaritaner vorgaben, alle Patriarchengräber in Sichem zu haben, während die Judäer den Besitz aller Patriarchengräber in Hebron behaupteten, vergl. Meyer zu Apstg. 7, 16. סוכר heißt übrigens, von סָכַר = שָׂכַר erkaufen, das Gekaufte, hier also, vielleicht mit Anspielung auf Esr. 4, 5., das Land, welches Jakob bei Sichem nach 1 Mos. 33, 19. kaufte. Da dieses zum Begräbniß für einzelne Patriarchen diente, vgl. Jos. 24, 32., so konnten die Rabbinen, s. Lightfoot a. a. O., seinen Sinn auch durch sepulcrum wiedergeben. —

Ist aber diese Auslegung von Συχάρ richtig, so spricht dasselbe augenscheinlich nicht sowohl dafür, daß der Evangelist ein Grieche oder Samaritaner, als dafür, daß er ein geborener Jude war.

1) Über die Correctur des Origenes ἐν Βηθαβαρᾷ (בֵּית עֲבָרָה = Furthhausen) hat Lücke zu Joh. 1, 28. erschöpfend gehandelt. Mit diesem Βηθαβαρᾷ ist vielleicht בֵּית בָּרָה Richt. 7, 24. identisch; vgl. namentlich Reland, Palaest. p. 632. Was die Etymologie von

nicht zu verwechseln ist mit Bethanien unweit Jerusalem, vgl. Joh. 12, 1.

Die nächsten 13 oder 14 Tage bis zur Ankunft Jesu in Kapernaum in Galiläa Joh. 1, 29—2, 11., woselbst er sich οὐ πολλὰς ἡμέρας aufhält Joh. 2, 12.

Jesus reist zum Pascha (30sten März) 781 nach Jerusalem und verweilt dort und in Judäa bis 4 Monate vor dem 15ten Nisan d. i. bis in den December 781, Joh. 2, 13—3, 36.

Rückkehr [1]) Jesu durch Samarien circa 7 Tage Joh. 4, 1—44. und zwei bis dreimonatlicher Aufenthalt in Galiläa Joh. 4, 45—54.

Reise Jesu nach Jerusalem zum Purim d. i. 14ten Veadar oder 19ten März 782, und schleunige Rückkehr nach Galiläa [2]) nach der Gefangennahme des Täufers Joh. 5.

---

Βηθανία anlangt, so halte ich die bereits von Simonis in s. Onomasticum gegebene בֵּית עֲנִיָּה locus depressionis für die beste, selbst wenn עֲנִיָּה Jes. 10, 30. nicht mit Hitzig von einem besondern Orte und unserm Bethanien zu verstehen sein sollte. Denn sie paßt in der That auf beide Bethanien, falls nämlich das Bethanien bei Jerusalem wirklich, wie gemeinhin angenommen wird, an dem sich nach Süden abdachenden Theil des Öhlberges gelegen haben sollte. Die verschiedenen Etymologien des Worts s. bei Winer unter d. Artikel Bethanien.

1) Die herrschende Ansicht der heutigen Synopse (Hug, Neander, Paulus, Krabbe, Ebrard u. s. w.) identificirt die Joh. 4, 43. erwähnte Abreise nach Galiläa mit seiner Luc. 4, 14. Parall. erwähnten Ankunft daselbst. Ein Hauptmotiv dafür scheint die Auffassung von Joh. 4, 44. zu sein, nach welcher man diese Stelle als synoptische Parallele zu Luc. 4, 24. betrachtet; s. dagegen S. 43 ff. Eine der schlimmsten Folgen für die Construction der Synopse war aber die, daß man nun die vielen bei Johannes erwähnten Reisen Jesu nach Judäa innerhalb des parallelen Textes der drei ersten Evangelisten nicht gehörig unterbringen konnte. Da dieser Text von solchen Einschaltungen Nichts sagte, so ergriff man nicht selten den Ausweg, daß derselbe keinen eigentlich chronologischen Charakter habe.

2) Zur Zeit des Purimfestes wird Joh. 5, 2. die Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda (בֵּית חֶסְדָּא = Ort der Gnade) bei dem Schafthore (προβατική = προβατικὴ πύλη, LXX, שַׁעַר הַצֹּאן Nehem. 3, 1. 32. 12, 39.) erwähnt. Wo lag also dieser Teich?

Zwischen jene Reise Jesu durch Samarien im December 781 und die galiläische Rückreise Jesu unmittelbar nach dem Purimfeste 782 fällt der Inhalt des Berichtes Luc. 3, 1—20., welcher mit der Gefangennahme des Täufers schließt.

Mithin verstrich von der Taufe Jesu durch Johannes bis zu seiner Rückreise nach Galiläa, die auf Purim und die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers folgte, nach Mitte

---

Das Schafthor lag nach Nehemia a. a. O. bei den Thürmen Meah und Chananeel, und zwar nach 12, 39. westlich von diesen. Wo lagen aber diese Thürme? Ich meine, worauf auch die Tradition hinweis't, im nordöstlichen Theile der Altstadt, ohne diese Meinung bei der großen Verschiedenheit der Ansichten über die Lage der einzelnen Thore Jerusalems hier, um nicht zu weitläuftig zu werden, ausführlicher erhärten zu können. Unter dieser Voraussetzung werden wir unsern Teich Bethesda mit dem bei Joseph. Ant. 5, 11. 4. erwähnten Teich Ἀμύγδαλον, welcher ja κατὰ βόρειον κλίμα gelegen haben soll, combiniren dürfen. Lamy hat dies schon versucht, aber mittelst einer durchaus unzulänglichen Etymologie הַמִּגְדָּלָה magna, excellens. Lücke schlägt Thurmteich vor. Ich erkläre Ἀμύγδαλον durch מֶגֶד אֵל „köstliche Gabe Gottes." Das ἀ vor μύγδαλον ist euphonisch, worüber Ottfr. Müller, Gött. gelehrte Anzeigen 1832. S. 112. bemerkt: „Es läßt sich nachweisen, daß erstens gewisse Consonantenverbindungen, (besonders σκ, σπ, στ, auch βλ, βρ, πλ), dann die liquidae (vornehmlich μ und ρ), unter den mutis aber bisweilen die K Laute diesen Vorschlag eines α zur Unterstützung der Aussprache zuzogen." Noch specieller wäre der Name, wenn seine Bedeutung חַם מֶגֶד אֵל „warm ist die köstliche Gabe Gottes" wäre. Dann wäre der Teich ausdrücklich als warme Heilquelle bezeichnet. Nach dieser etymologischen Analyse kommen die Ausdrücke Βηθεσδά und Ἀμύγδαλον ungefähr auf dasselbe hinaus. Sollte zu ihnen auch der Name des benachbarten Thurms חֲנַנְאֵל „gnädig ist Gott" in Beziehung stehen? Die Tradition weis't den Teich Bethesda oder Schafteich in der Nähe des heutigen Stephanthors, welches sie mit dem Schafthore identificirt, nach. Es ist dies sehr möglich, vgl. Raumer, Paläst. S. 202., denn nach unserer Ansicht vom Schafthore muß derselbe wirklich in dieser Gegend gelegen haben. Robinson hat, Paläst. II. S. 116., nur bewiesen, daß das spätere Stephansthor von der Tradition irrig mit dem Schafthore für einerlei gehalten wurde, nicht aber, daß dieselbe letzteres überhaupt in einer ganz falschen Gegend gesucht habe.

März 782, ein Zeitraum von 1½, vielleicht 1¾ Jahren. Von demselben ist indeß nur der letzte etwas mehr als jährige Abschnitt ausführlicher und zwar bei Johannes [1]) beschrieben. Überwiegend war in demselben die Wirksamkeit Jesu in Judäa, er hielt sich hier 9 bis 10 Monate auf, untergeordnet dagegen der in Galiläa, woselbst er nur 2 bis 3 Monate verweilte. Es hat sich aber für unsern Abschnitt nicht bloß eine ganz übereinstimmende chronologisch geordnete Darstellung der Begebenheiten bei sämmtlichen 4 Evangelisten ergeben, und, was bei ihrer synoptischen Betrachtung wie bei dem Erweise ihrer Geschichtlichkeit, also auch Übereinstimmung namentlich von unendlicher Wichtigkeit ist, es hat sich gezeigt, daß die drei ersten Evangelisten nur deßwegen nicht die vorwiegend judäische Wirksamkeit Jesu, welche Johannes im Anfange seines Evangeliums beschreibt, zur Darstellung bringen, weil sie die ganze Zeit, in welche jene zu setzen ist, nach ihren eigenen Angaben und dem Zwecke ihres Evangelienberichts — denn sie datiren von der Gefangennahme des Täufers — nicht darstellen wollten.

Es läßt sich aus folgenden Spuren, deren Zahl sich leicht vermehren ließe, selbst zeigen, daß die Synoptiker in dem von ihnen nicht zur Darstellung gebrachten Zeitraum eine judäische Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt haben. Von Matthäus haben wir dies schon zu Matth. 4, 12. vgl. S. 162. gesehen. Unter dieser Voraussetzung läßt es sich auch nur erklären, daß nach Marc. 6, 1. und Matth. 14, 1. der Name Jesu erst nach dem Tode des Täufers, d. i. etwa 2 Jahre nach seiner Taufe, dem Herodes Antipas bekannt geworden sein soll. Er war nämlich bis dahin in Galiläa und Peräa, wo Antipas herrschte, nur untergeordnet thätig, seine Hauptthätigkeit fiel damals, wie wir aus dem Johannes wissen, in Judäa. Am schla-

1) Wo bei dem Evangelisten Johannes von der ἀρχή der Wirksamkeit Jesu die Rede ist, Joh. 15, 27. 1 Joh. 1, 1., wird nach dem Standpunct seines Evangeliums vorwiegend die Zeit des ersten öffentlichen Zeugnisses des Täufers und die sich daran anschließende Aufnahme mehrerer Jünger (auch des Evangelisten selber) Joh. 1, 19 ff. verstanden werden müssen. Anders die drei Synoptiker, vergl. S. 198. und dazu Marc. 1, 14. 15. Matth. 4, 12. 17.

gendsten deutet diese historische Kenntniß indeß Lucas an, z. B. 13, 34 und 35. Denn bis dahin, wo die angeführte Stelle von Jesus gesprochen wurde, was aber während der 13, 22. erwähnten Hinreise nach Jerusalem geschah, hat Lucas nur noch von einer Reise nach Jerusalem 9, 51 ff. berichtet. Wäre Jesus aber bis dahin nur einmal in Jerusalem gewesen, wie hätte er a. a. O. dann sagen können: Wie oft habe ich Deine Kinder versammeln wollen u. s. w.? Vgl. auch Apstg. 10, 39. und die 3 Jahre der Parabel Luc. 13, 7.

## Dritter Abschnitt.

## Von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers oder dem Purimfeste bis zu seiner Reise zum Hüttenfeste nach Jerusalem.

Der evangelische Text für den angezeigten Abschnitt findet sich Luc. 4, 14 — 9, 50. Marc. 1, 14 — 9, 50. Matth. 4, 12 — 18, 35. Joh. 6, 1 — 7, 1. In dem mehr als halbjährigen Zeitraum zeigt sich Jesus außerhalb Judäa thätig, und zwar vorzugsweise in und um Kapernaum in Galiläa, der *ἰδία πόλις*, wo er seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte, an den westlichen galiläischen und östlichen peräischen Ufern des Sees Tiberias. Denn Judäa hatte ihm, wie wir am Ende des vorhergehenden Abschnitts gesehen haben, die Feindseligkeit der pharisäischen Partei vorläufig verschlossen.

Wir werden den Text unsers Abschnittes zuerst im Allgemeinen und dann zweitens im Besondern und Einzelnen betrachten, um endlich drittens gewisse allgemeine Resultate unserer Gesammtuntersuchung kurz aufzustellen.

### I. Der Text unsers Abschnittes im Allgemeinen.

In diesem Theile sind besonders zwei Puncte zu erörtern: die Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen und die Zeitdauer der unserm Texte zugewiesenen Gesammtbegebenheiten. Sollte über beide Puncte ein genügendes Licht verbreitet werden können, so würden Abweichungen und Irrungen im Einzelnen der Grundanschauung der hier aufgestellten chronologischen Synopse um so weniger Eintrag thun.

Was nun erstens die Zusammengehörigkeit des angegebenen Textes im Allgemeinen betrifft, so läßt sich dieselbe sehr leicht nachweisen. Im Text der drei ersten Evangelien ist sie auch allgemein anerkannt und wird durch jede Synopse veranschaulicht. Was aber den in Parallele gestellten johanneischen Text betrifft, so ist sein gleicher Anfangspunct, die Identität der galiläischen Reise Jesu nach dem Purimfeste Joh. 6, 1. mit der galiläischen Reise Jesu nach der Gefangennahme des Täufers Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14., bereits bewiesen. Es wäre also nur noch die Identität des Endpuncts darzuthun. Diese folgt so. Wie die johanneische Darstellung die weitere Thätigkeit Jesu einerseits auf den entsprechenden, galiläischen und peräischen Gebieten verlaufen läßt, so erwähnt sie nach diesem längern Aufenthalte in Galiläa andrerseits am Ende die erste Reise Jesu nach Judäa, wie ebenfalls der Bericht der drei ersten Evangelisten am Ende desselben eine solche Reise hat. Ja wenn Johannes später vor der Reise Jesu zu dem Pascha, an welchem er gekreuzigt wurde, noch mehrere einzelne Reisen Jesu nach Jerusalem und dessen Umgegend hat, so läuft auch hier wenigstens Lucas parallel. Wir haben also zwischen den angezeigten synoptisch johanneischen Abschnitten allem Anscheine nach eine vollständige Parallele anzuerkennen.

Eine willkommene Bestätigung zu unserer synoptischen Anordnung liefert die evangelische Erzählung Matth. 17, 24 — 27., unter der Voraussetzung wenigstens, daß die dort erwähnte Abgabe von 2 Drachmen [1]) an den römischen Kaiser zu entrichten war. Freilich hat sich die neuere Exegese (Kühnöl, Fritzsche, Meyer, Neander, Krabbe, de Wette u. A.) fast einstimmig für die Auslegung von der Tempelsteuer erklärt, welche erwiesener Maßen 2 (attische) Drachmen oder einen halben Sekel (2 Mos. 30, 13. 2 Kön. 12, 4. 2 Chron. 24, 6. Joseph. Ant. 18, 9. 1. de bell. Jud. 7, 6. 6.) für jeden Israeliten, der 20 Jahre alt war, betrug

1) Daß die Steuer für die Person 2 Drachmen betrug, erhellt theils aus dem Namen ihrer Erheber V. 24. οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες, theils daraus, daß Jesus V. 27. für sich und Petrus, also für zwei Personen einen στατήρ oder vier Drachmen bezahlt.

und im Monat Adar [1]) bezahlt wurde, während in älterer Zeit nicht Wenige an den römischen Census oder an eine an Herodes Antipas zu entrichtende Abgabe oder an beides zugleich dachten [2]). Allein die Gründe für jene Ansicht scheinen mir nicht ausreichend zu sein. Man sagt erstens, in Galiläa sei damals noch kein Census bezahlt, weil es damals noch keine römische Provinz gewesen sei. Hierauf haben wir bereits ausführlicher zu Luc. 2, 1 ff. geantwortet. Wir müssen aber urtheilen, daß, da Galiläa zu des Quirinus Zeiten nicht mit censirt wurde, vgl. S. 106., unsere Stelle, falls sie von uns richtig verstanden wird, eine besonders schlagende Bestätigung der von uns aufgestellten Behauptung liefern würde, daß das Reich Herodes des Großen wirklich, wie der Evangelist Lucas erzählt, zur Zeit der Geburt Jesu censirt worden ist. Zweitens urgirt man — und dieser Grund ist allerdings nicht ohne Schein — daß der Betrag von 2 Drachmen als römische Kopfsteuer nur Hypothese sei, während sich derselbe für die Tempelsteuer anderweitig nachweisen lasse. Aber daß derselbe nur an dieser einzigen Stelle ausdrücklich erwähnt wird, kann im Grunde doch kein Gegenbeweis gegen dessen Wirklichkeit sein. Eher könnte das freilich Bedenken erregen, daß seine Summe mit dem Betrag der Tempelsteuer grade zusammenfällt. Aber auch die jüdischen Fürsten erhielten eben so gut den Zehnten Joseph. Ant. 14, 10. 6., wie an den Tempel der Zehnte zu entrichten war, und doch zweifelt Niemand an der Richtigkeit beider gleichlautenden Angaben. Auch ist das *δίδραχμον* ein sich leicht ergebender Betrag; es war grade das Doppelte [3]) des römischen Denar, der Münze, worin der Census bezahlt wurde, (Matth. 22, 19. *τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου*). Unter diesen Umständen wird aber genau darauf geachtet werden müssen, ob vielleicht der Zusammenhang der Stelle entscheidend auf die eine oder andere Ansicht hinweist.

---

1) Tract. שקלים I. 3. II. 7.

2) Vgl. Wolf in s. Curis, Köcher in s. Analect. Kühnöl in s. Comment. zu d. St.

3) Plin. N. H. 21, 109. Drachma attica denarii argentei habet pondus.

Jesus spricht [1]) zu Simon Petrus: Was scheint Dir, Simon, von wem nehmen die Könige der Erde Schoß oder Census? von ihren Söhnen oder von den Fremden? Da er aber geantwortet hatte: von den Fremden, sagte zu ihm Jesus: Also sind frei die Söhne. Damit **wir** sie aber nicht ärgern u. s. w. und nun bezahlt er für sich und Petrus die Abgabe. Fassen wir diese nun von der Tempelsteuer, so werden etwa folgende zwei Erklärungen zu berücksichtigen sein. Doch bemerken wir im Voraus, daß nur die Erklärung recht sein kann, welche das *ἐλεύθεροι οἱ υἱοί* wegen des unmittelbar Folgenden, vgl. die vorstehende Übersetzung, so deutet, daß es **zugleich** mit von Petrus verstanden werden kann. Das ist fast von allen neuern Commentatoren, mit Ausnahme von **Olshausen** und **Paulus**, verabsäumt. Die gewöhnliche Ansicht erstens spricht **Fritzsche** z. d. St. mit den Worten aus: itaque ergo immunes sunt regum (man muß aber nach dem evangelischen Texte regum **terrae** verstehen) filii et nefas est a me, Dei filio h. e. Messia, exigi tributum templi divini aerario persolvendum. Allein abgesehen davon, daß *οἱ υἱοί* bloß auf Jesum bezogen wird, so ist davon, daß Jesus als **Gottes**sohn die Abgabe nicht zu zahlen habe, im Texte auch mit keiner Sylbe die Rede, dieser d. i. der **Haupt**begriff konnte aber keinenfalls in der Argumentation fehlen. Es hätte dann wenigstens heißen müssen: *ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί*, oder vielmehr deutlicher und je nachdem man den Sinn näher beschreibt, entweder *ἄρα γε πολλῷ μᾶλλον ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί* oder (so Olshausen) *ἄρα γε ἐλεύθ. εἰσ. καὶ οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί*. Zu demselben Resultat gelangt man zweitens, wenn man den Begriff „Könige der Erde“ so erweitert, daß unter demselben auch Jehovah mitgedacht wird, was geschieht, wenn wir letztern als König von **Palästina** fassen. Denn dann würden unter den Söhnen

---

1) V. 25.: *Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;* V. 26. *Εἰπόντος δὲ Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί.* V. 27. *Ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτοὺς κ. τ. λ.*

der Könige der Erde auch die Gottessöhne mit einbegriffen sein. So Paulus in s. exeget. Handbuch. Allein wenn Jehovah im A. T. auch als König über sein Eigenthumsland Palästina gedacht ist, als theokratischer Herrscher seines Volks, so herrschte er nach dem Urtheil der alttestam. Männer doch in ganz anderer Weise über dies sein Land, als ein irdischer König, ein Mensch darüber herrschen konnte. Nichts würde daher dem alttestamentlichen Bewußtsein, geschweige dem Bewußtsein Christi mehr widersprechen, als die Annahme, daß Jehovah hier als (unsichtbarer) König Palästinas den übrigen irdischen Königen gleichgestellt, mit ihnen unter demselben Begriffe „Könige der Erde" zusammengefaßt wäre. Die genannten sind aber die beiden einzigen grundverschiedenen Möglichkeiten, die hier angegriffene Auslegung zu rechtfertigen. Was endlich noch gegen beide spricht, ist, daß ihre Vertheidiger zwar den Begriff *οἱ βασιλ. τ. γῆς* in möglichster Allgemeinheit fassen müssen, aber nun das von ihm Ausgesagte nicht rechtfertigen können. Zuvörderst wird der Begriff des *κῆνσος*, der eine specifisch römische Einrichtung war, zu der allgemeinen Kategorie Steuer oder höchstens directe Steuer, d. i. Kopf- und Grundsteuer ohne die specifisch römische Eigenthümlichkeit, abgeschwächt. Diese Annahme zugegeben, so werden unter den Königen der Erde doch wenigstens auch die römischen Kaiser, welche ja damals recht eigentlich die Herrn der Erde waren, gemeint sein, und was von jenen im Allgemeinen ausgesagt wird, muß auch mit auf diese passen. Das ist aber nicht der Fall. Erklären wir nämlich mit den meisten neuern Auslegern *οἱ υἱοὶ αὐτῶν* V. 25. von den leiblichen Söhnen der Könige, also die *ἀλλότριοι* von den außer der königlichen Familie Stehenden, d. i. den Bürgern des Landes und Ausländern: so paßt die Form der Frage Jesu zu Allem, nur nicht zu den damaligen Zuständen des großen römischen Reichs; denn die römischen Bürger, die dann unter den *ἀλλοτρ.* mit gemeint sein müßten, waren damals schon seit längerer Zeit steuerfrei, vgl. S. 77. Erklären wir aber die *υἱοὶ αὐτῶν* von den Volksgenossen des Königs, die *ἀλλότριοι* also von den Ausländern, so paßt Frage wie Antwort nur auf die

Verhältnisse von Rom. Es ist bei der großen Verschiedenheit der damaligen Steuerverhältnisse auch einzusehen, daß überhaupt keine Frage von der vorausgesetzten allgemeinen Natur gebildet werden konnte. Dies sind die Gründe, warum ich der Ansicht nicht beipflichten kann, als ob an unserer Stelle von der Entrichtung der jüdischen Tempelsteuer die Rede sei.

Es ist vielmehr von einer bürgerlichen Abgabe die Rede. Darauf weis't gleich hin, daß sie von den Königen der Erde auferlegt wird. Unter letztern sind aber die Römer zu verstehen; denn das waren damals die Könige der γῆ, des orbis terrarum. Nun ist auch Frage wie Antwort, durch welche der Obersatz der Argumentation Jesu gebildet wird, wie bereits gezeigt ist, aus den damaligen Zeitverhältnissen vollkommen verständlich. Allein wie gelangt Jesus aus jenem Obersatze zu dem Schluß, daß er und Petrus im Grunde von jener römischen Abgabe frei seien? Um dies deutlicher zu übersehen, will ich die Schlußreihe vollständig hersetzen. Major. Die Söhne von den Königen der Erde zahlen keine Steuern. Minor. Wir, Du und ich, sind Söhne der Könige der Erde. Schluß: Folglich haben wir keine Steuern zu zahlen. Jesus weis't also auf die ihm selber und durch seine Vermittlung auch dem Petrus einwohnende königliche Würde hin, um ihre ideelle Steuerfreiheit zu erweisen. Daß der wahre Gottgelehrte und Gottfürchtende Mann der rechte König der Erde sei, ist ein tiefer und wahrer Gedanke. Er klingt schon im A. T. vielfach durch, z. B. 2 Mos. 19, 6. Beispiele für das Bestehen dieser Anschauung unter den Juden der späteren Zeit hat Selden [1]) gesammelt, der überhaupt im Wesentlichen schon die nach meinem Dafürhalten richtige Auslegung vorgetragen hat. Namentlich galt der Priester und Rabbi für einen Sohn und Genossen der Könige, ja für noch mehr als das [2]). Vergei-

1) De jure naturali et gentium p. 809. Hier heißt es: Neque semel occurrit in Talmudibus illud R. Simeonis, velut vulgari usu atque existimatione notissimum: כל ישראל בני מלכים הם universi Israelitae sunt filii seu liberi regum.

2) S. die Beispiele, welche Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 144 ff., gesammelt hat.

tigt und verklärt ist diese Grundanschauung durch Christum und im N. T., z. B. wenn der **Sanftmüthige** die Erde (τὴν γῆν) besitzen soll, Matth. 5, 5. vgl. Matth. 19, 28. 1 Petr. 2, 9. 1 Cor. 6, 2. 4, 8. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10. u. s. w. Auch im praktischen Leben war unter den Juden der Grundsatz herrschend, daß die Priester und ihres Gleichen von Steuern frei sein sollten, und dieser wurde hie und da selbst von ausländischen Fürsten berücksichtigt, Joseph. Ant. 12, 3. 3.

Haben wir nun im Vorhergehenden das *δίδραχμον* richtig vom römischen Census verstanden, so folgt, daß jene Doppeldrachme nicht im Adar [1]) oder März, sondern im Elul oder September beigetrieben wurde. Denn wie die Tempelsteuer von den Juden am Schlusse des Kirchenjahrs, so wurde diese bürgerliche Abgabe am Schlusse des bürgerlichen Jahrs beigetrieben, zu einer Zeit also, da am Ende der Gesammternte auch die Möglichkeit der Steuererlegung am größten war. Von dem **römischen** Steuerjahre wissen wir überdies, daß es mit dem 1sten **September** anhub, weßwegen auch der Indictions- oder Steuercirkel bekanntlich von diesem Tage datirt [2]). Sehen wir jetzt auf den parallellaufenden johanneischen Text, so schickt sich Jesus bald darauf an, zum Hüttenfest (15ten Tischri) nach Jerusalem zu reisen, Joh. 7, 1 ff. Da diese Reise nun in den Anfang des nächstfolgenden Abschnitts, die Erlegung des Census bei Matthäus (Mitte bis Ende Elul) an den Schluß unsers gegenwärtigen Abschnitts fällt, so sieht man, wie augenfällig hier Johannes und Matthäus zusammenstimmen. Umgekehrt dürfen wir aber kraft unserer synoptischen Anordnung und aus chronologischen Rücksichten wieder schließen, daß die Erlegung jenes *δίδραχμον* in Kapernaum sich unmöglich auf die Tempelsteuer bezogen haben

---

1) **Bengel** in s. Ordo tempp. p. 227. merkt an, daß **Petitus** var. lect. cap. 18. bewiesen habe, daß der Census im Nisan entrichtet sei. Allein bei dem citirten Schriftsteller findet man Nichts als die Versicherung, daß dem wirklich so sei, unterstützt von einigen ganz unhaltbaren synoptischen Combinationen.

2) S. die bereits S. 82. citirte Abhandlung **Savigny's** über römische Steuerverfassung, und **Ideler**, Handb. II. S. 347 ff.

könne. Die chronologische Rücksicht brachte auch in der That schon viele Freunde dieser Ansicht in die größte Verlegenheit. So meint Lightfoot zu d. St., der übrigens die nächste Reise Jesu mit uns von seiner Reise zum Hüttenfeste versteht: entweder habe Matthäus hier die Reihefolge der Begebenheiten verstellt, oder Jesus sammt Petrus hätten, durch irgend welche Umstände verhindert, die Tempelsteuer nachträglich bezahlt. Unter den Neuern hat z. B. Paulus in s. exeget. Handb. den an der zweiten Stelle von Lightfoot angeführten Grund als richtig angenommen, sonst aber versteht er die nächste Reise Jesu von seiner Reise zum Enkänienfeste Joh. 10, 22.

So viel von der Zusammengehörigkeit unsers Textes im Allgemeinen. Was aber zweitens die Dauer des durch denselben angezeigten galiläischen Aufenthalts Jesu betrifft, so läßt sich dieselbe ebenfalls sehr leicht ermitteln. Denn Anfangs- und Endpunct desselben werden durch zwei ganz feste Data, die Feier zweier jüdischer Feste, bestimmt: ersterer durch das Purim d. i. wie wir gesehen haben, den 19ten März, nach welchem er unmittelbar, vgl. S. 237., nach Galiläa aufbrach, im Jahre 782 u. c., letzterer durch das Hüttenfest (σκηνοπηγία) 15ten Tischri (12ten October) in demselben Jahre. Über den Endpunct kann sogar noch die nähere Bestimmung hinzugefügt werden, daß Jesus, wie es scheint, vornämlich aus Furcht vor den Juden Joh. 7, 1. 10. erst später abreist, als viele andere Festreisende, aber doch so früh, daß er noch in der Mitte des Festes (τῆς ἑορτῆς μεσούσης Joh. 7, 14.) in den Tempel gehen konnte.

## II. Der Text unsers Abschnittes im Besondern.

Von eigenthümlicher Schwierigkeit aber ist's, die Abfolge der einzelnen von den Synoptikern berichteten Begebenheiten innerhalb dieser beiden festen Endpuncte zu bestimmen, nach ihrem Verhältnisse zu Johannes zwar weniger, aber desto mehr nach ihrem Verhältnisse zu einander. Nach dem, was über den chronologischen Charakter der vier Evangelien bemerkt ist, werden wir bei unserer Untersuchung die chronologischen Data des Jo-

hannes auf der einen Seite und auf der andern die Data des Lucas zum Grunde [1]) legen müssen. Stimmen diese beiden Evangelisten, die unstreitig ganz unabhängig von einander schrieben, in ihren Angaben und selbst in nur ganz gelegentlich angeführten Einzelnheiten, wovon wir bereits so manche auffallende Proben gesehen haben, zusammen, so werden wir an deren Richtigkeit schwerlich zweifeln können. Wenn aber auch Matthäus und Marcus, die vielleicht in diesem Abschnitte überhaupt oder wenigstens hie und da nicht einmal chronologisch schreiben wollten, bestätigend hinzutreten sollten: so wird die Sicherheit des gewonnenen Resultats nur um so fester verbürgt werden. Der Fortschritt der Untersuchung wird aber der sein, daß wir zuerst Johannes und Lucas mit einander vergleichen, um dann mittelst des so gewonnenen Johannes-Lucas den Evangelienstoff innerhalb der synoptischen Abschnitte zu ordnen.

## A. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas.

Eine sehr merkwürdige gegenseitige Bestätigung der Anordnung bei unsern beiden Evangelisten haben wir gleich in der Erzählung des Lucas von dem Aufenthalt Jesu in Nazareth, wohin er sich, nach dem Purimfeste aus Judäa zurückgekehrt, zunächst begab, Luc. 4, 16 — 30. Die Einwohner Nazareths fordern Jesum Luc. 4, 23. auf: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.* Es war also Jesus damals schon als Wunderthäter in Kapernaum aufgetreten und das Gerücht davon nach Nazareth erschollen. Und siehe, so ist es auch nach Johannes: denn in seinem letzten Winteraufenthalte [2]) in Galiläa hatte Je-

1) Vgl. S. 25 u. 26. Dabei ist es recht gut möglich, daß Marcus und selbst Matthäus im Einzelnen noch genauere Data bieten, als Lucas.

2) Dies war auch das einzige und erste Wunder, was Jesus bis zu seiner Rückreise nach Galiläa nach dem Purimfeste Joh. 6, 1 ff. in Kapernaum verrichtet hat. Denn Johannes hat die Wunder Jesu, welche er in Galiläa that, bis dahin ausdrücklich gezählt, um zu zeigen, daß bis dahin, wo er von den Judäern förmlich verworfen wurde, Joh. 5, 16. 18. vgl. 7, 1., seine galiläische Wirk-

sus nach Joh. 4, 46. den Sohn des Königischen in Kapernaum geheilt. Was also aus der Relation des Lucas als geschehen bloß geschlossen werden kann, ohne daß er es vorher ausdrücklich berichtet hätte, sehen wir hier durch die ergänzende Relation des Johannes förmlich bestätigt, und es erweist sich der Aufenthalt Jesu in Nazareth somit als wahre chronologische Parallele erst zu dem galiläischen Aufenthalt Jesu bei Johannes 6, 1 ff. Ferner wählte Jesus damals nach Luc. 4, 14. und dem A. T. die jesajanische Stelle vom ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός aus und fügte Luc. 4, 21. erklärend die Worte hinzu: Heute[1] ist diese Schrift in Euren Ohren erfüllt. Und wirklich verlief, wenn dieser nazarethanische Aufenthalt Jesu auf den Sabbat nach Purim, 26sten März 782 gesetzt wird, bis zu seinem Sterbetage 15ten Nisan (7ten April) 783 fast grade ein ἐνιαυτός. Übrigens erklärt sich aus diesen Worten Jesu, beiläufig gesagt, wiederum, warum Lucas und die beiden andern Synoptiker vorzugsweise nur dieses eine Jahr der Wirksamkeit Jesu, vergl. S. 203., dargestellt haben.

---

samkeit und seine Geneigtheit, sich hier als Wunderthäter zu offenbaren, ganz außer der Regel war. Aus dem Grunde erklärt es sich auch, warum er seine beiden galiläischen Wunderhandlungen, welche er zu jener Zeit verrichtete, — denn jene Heilung in Kapernaum war bis dahin, wie Johannes 4, 54. ausdrücklich angiebt, in Galiläa erst sein zweites Wunder (δεύτερον σημ.), sein erstes war die in Kana auf der Hochzeit geschehene Verwandlung des Wassers in Wein Joh. 4, 46. 2, 11. — nur wie gezwungen und durch die gläubige Zuversicht der bittenden Personen überwältigt thut. Spricht er doch seine ursprüngliche Abgeneigtheit zu helfen, die freilich keine eigensinnige, durch keine Umstände zu ändernde Consequenz war, in beiden Stellen scharf genug aus, indem er zur Maria 2, 4. sagt Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; und zum Königischen 4, 48. ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, und am erstern Orte fügt er hinzu οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου: meine Stunde (nämlich mich, wie Du verlangst, als Wunderthäter zu erweisen) ist noch nicht gekommen. Nicht lange nachher, als er sich in Judäa aufhielt, war diese Stunde ohne Widerspruch gekommen, Joh. 2, 23. 3, 2. 4, 45.

1) Dieser Ausspruch Jesu ist seit der ältesten Zeit als chronologisches Datum benutzt, schon bei Clem. Alex. Strom. I. p. 339. Falsch war es aber, wenn man ihn mit der Taufe Jesu fast gleichzeitig setzte.

Folgten sie darin doch nur dem Worte Jesu, welches diesen Abschnitt seiner Lehrwirksamkeit ausdrücklich als ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν ausgezeichnet hatte.

Ein anderes conciliatorisches Datum haben wir in der Speisung der 5000 am östlichen Ufer des Sees Genezareth. Sie findet sich bei Johannes 6, 1—15. und hat die feste Zeitbestimmung: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τ. Ἰουδ. Bei Lucas steht sie 9, 10—17. An der Identität beider Erzählungen kann nicht im mindesten gezweifelt werden und wird auch nicht gezweifelt, um so weniger, wenn man hier noch die Parallele aus den beiden andern Synoptikern Marc. 6, 30—44. Matth. 14, 13—21. hinzunimmt. Denn nicht bloß das Factum ist vollkommen gleich dargestellt, selbst bis auf die Zahl der Gespeisten (5000) und die 12 Körbe, welche mit den Überbleibseln gefüllt werden konnten, sondern auch die Localität ist ganz dieselbe, eine wüste, öde Gegend am östlichen Ufer des galiläischen Sees, obgleich man deren Identität bei Lucas hie und da bezweifelt hat [1]. Es wird von letzterm nämlich als Ort die Wüste bei Bethsaida Luc. 9, 10. vgl. V. 12. genannt. Dieses Bethsaida würde nun bei Voraussetzung der gleichen Localität auf dem östlichen Ufer des galiläischen Sees gesucht werden, also von dem in Galiläa und auf dem westlichen Ufer des Sees belegenen Bethsaida, der Geburtsstadt der 3 Apostel, Petrus, Andreas und Philippus, Joh. 12, 21. 1, 45., noch verschieden sein müssen. Und merkwürdig genug wird wirklich an diesem östlichen Ufer noch ein zweites Bethsaida [2] nicht bloß bei Joseph. de bell. Jud. 3, 10. 7., sondern auch bei Plin. nat. hist. V. 15. erwähnt. Es gehörte zu Untergaulonitis Jos. de bell. Jud. 2, 9. 1. und war somit ein Bestandtheil der Tetrarchie des Philippus. Dieser verschönerte es und nannte es zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus Julias Ant. 18, 2. 1. Daß dieses Bethsaida bei Lucas gemeint sei, wird auch dadurch bestätigt, daß es nicht Herodes Antipas,

---

1) Vgl. Winer unter dem Art. Bethsaida.

2) Schon aus der Etymologie בֵּית צַיְדָה (= Fischhausen) erklärt es sich, wie an dem „fischreichen" See zwei Bethsaida liegen konnten.

der damals Jesum zu sehen suchte Luc. 9, 9., sondern dem Tetrarchen Philippus zugehörte. Denn augenscheinlich mit Bezug auf die Gefahr eines solchen Verkehrs sagt Lucas unmittelbar darauf Luc. 9, 10., daß Jesus sich zurückgezogen (ὑπεχώρησε), der Sicherheit wegen den galiläischen Ort (Kapernaum) vgl. Luc. 8, 37. 40., in welchem er sich damals aufhielt und welcher dem Herodes unterworfen war, augenblicklich verlassen habe und nach Bethsaida gegangen sei, welches also wohl nicht im Gebiete des Herodes belegen sein konnte. Dasselbe Bethsaida [1]) am

---

1) S. Raumer's Palästina unter Bethsaida. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik S. 530 ff. Wahrscheinlich auch Marc. 6, 45., obwohl das hier erwähnte durchgängig und auch von Raumer und Ebrard auf das galiläische Bethsaida bezogen wird. Ich will für meine Ansicht nicht geltend machen, daß Marcus nur noch einmal ein Bethsaida und zwar bald nachher, 8, 22. erwähnt, was jedenfalls von dem östlich am See gelegenen Bethsaida zu verstehen ist, auch nicht, daß Lucas an der chronologisch etwa parallel laufenden Stelle Luc. 9, 10 ff. dieses Bethsaida ebenfalls nennt. Bleiben wir vielmehr beim Marcus stehen und dessen unmittelbarer Parallele Matth. 14, 22—36. Joh. 6, 16—21. Beim Beginn jener wunderbaren Fahrt auf dem See von Tiberias hielt sich auch nach Marcus Jesus in einer Wüste am östlichen Ufer des Sees, Marc. 6, 31. und zwar, wie Lucas näher bestimmend hinzusetzt, in der Wüste bei dem dort gelegenen Bethsaida auf. Nun sagt Marc. 6, 45.: Und sofort zwang er seine Jünger in das Fahrzeug zu steigen „καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύσῃ τὸν ὄχλον.“ Unter diesem Bethsaida kann natürlich nur dann das galiläische Bethsaida gemeint sein, wenn man dasselbe auf dem πέραν, d. i. hier dem westlichen Ufer des Sees, zu suchen hat. Allein diese Erklärung ist nicht die einzig mögliche; denn wenn Bethsaida auch das Ziel des προάγειν ist, so braucht doch εἰς τὸ πέραν nur im Allgemeinen dessen Richtung anzugeben, und man könnte übersetzen: Jesus gebot seinen Jüngern nach dem πέραν zu voraufzureisen nach Bethsaida. Dann wäre als Ziel der ganzen Seereise τὸ πέραν angegeben oder das westliche Ufer des Sees, die γῆ Γεννησαρὲτ Marc. 6, 53., und als Mittelstation, bis zu welcher die Jünger voranfreisen sollten, Bethsaida, welches eben darum noch am östlichen Ufer, aber auf dem Wege von jener Wüste nach dem πέραν zu suchen, folglich nicht das galiläische, sondern das Bethsaida in der Tetrarchie des Philippus wäre. Daß diese Erklärung die richtige sei, scheint sich aus

östlichen Ufer des Sees ist indeß auch Marc. 8, 22. gemeint. Aber nicht bloß Inhalt und Localität der Erzählung stimmen völlig zusammen, sondern die beiden Synoptiker Marcus und Matthäus lassen auch unmittelbar nach dieser Speisung ganz dasselbe Factum geschehen, Marc. 6, 45—53. Matth. 14, 22—34. vgl. Joh. 6, 16—21. Ist aber die Speisung bei Lucas 9, 10—17. identisch mit der Speisung Joh. 6, 1—15., so ist sie nach Joh. 6, 4. kurz vor dem Pascha (15ten Nisan) 782

Folgendem zu ergeben. 1) Jesus, selber am östlichen Ufer zurückbleibend, heißt seinen Jüngern voranfzusegeln. Er mußte also einen Ort am östlichen Ufer bestimmen, wo sie sich treffen wollten. Oder wie dachte Jesus über den See zu kommen? oder wenn er selber im Sinne hätte über den See nach Hause zu gehen, wie konnten das seine Jünger voraussetzen? Diesen Ort hat nun Marcus nach seiner anschaulichen Art ausdrücklich als Bethsaida bezeichnet: der im äußern Detail minder anschauliche Matthäus hat ihn in der Parallelstelle Matth. 14, 22. nur nicht ausdrücklich erwähnt. In dem Verbum προάγειν liegt in diesem Zusammenhange überdies die Hindeutung auf eine Mittelstation der Seefahrt, bis zu welcher sie voranfreisen sollten. 2) Daß der fürs Zusammentreffen verabredete Ort eine geringe Strecke von dem Orte, wo die Speisung vorfiel, entfernt war, ist im Texte selber angezeigt. Denn Jesus heißt die Jünger bei Marcus u. Matthäus voranfreisen, bis er die Menge entlassen habe. Nahe dabei und am östlichen Ufer war aber unser Bethsaida gelegen. Bis dahin also und zugleich, um zu beten Marc. 6, 46. Matth. 14, 23. Joh. 6, 15., legte Jesus den Weg zu Fuß zurück. 3) Als letztes Reiseziel wird bei Marcus später 6, 53. nicht Bethsaida, sondern nur ganz allgemein die γῆ Γεννησαρὲτ vgl. Matth. 14, 34. angegeben. Johannes nennt 6, 17. als dieses Ziel sogar ausdrücklich Kapernaum, wohin über das etwas südlicher gelegene galiläische Bethsaida zu reisen ein Umweg gewesen wäre. Nun erklärt sich 4) auch Joh. 6, 21. Das Land, wo sie landeten, um Jesum aufzunehmen (γῆ, εἰς ἣν ὑπῆγον), ist Bethsaida oder Julias. Nachdem dort Jesus Marc. 6, 51. und mit ihm Petrus Matth. 14, 32. ins Schiff eingetreten waren, ward der See ruhig, und zusammen segelten sie sicher zum westlichen Gestade desselben nach Kapernaum. Der Evangelist Johannes bricht also in der ausführlichern Schilderung dieser Fahrt da ab, wo ihr wichtigster Abschnitt vollendet war; sein ἤθελον V. 21. ist wirklich de conatu zu verstehen. — Durch diese Erörterung wird übrigens eine Menge von angeblichen Widersprüchen zwischen den Evangelisten von vorn herein abgeschnitten.

geschehen. Da Jesus nun am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Joh. 6, 22.) in die Synagoge, vgl. Joh. 6, 59., gehen konnte, und Synagogalversammlungen nur an den Sabbat- und Festtagen gehalten wurden, so wird der Tag der Speisung entweder der 14te oder, da der 15te Nisan in dem Jahre auf den Montag fiel, der 11te Nisan gewesen sein, weil die Feier des Sabbats schon am Abend des folgenden Tags, eines Freitags, begann. Bis so weit haben wir also in jedem Falle eine glänzende Bestätigung unserer Behauptung gefunden, daß der galiläische Aufenthalt Jesu bei Johannes 6, 1—7, 1. dem mit ihm in Parallele gesetzten synoptischen Abschnitte durchaus entspreche.

Es fragt sich weiter, ob die Chronologie des Lucas 4, 14—9, 17. mit der bei Johannes auch im Einzelnen zusammenstimme und Lucas überhaupt an diesem Orte durchweg chronologisch geschrieben habe. Eine solche Frage läßt sich jetzt allerdings mit Fug und Recht aufwerfen, da wir Anfangs- und Endpunct unsers Abschnitts auf feste chronologische Data zurückführen konnten, jener oder der Aufenthalt Jesu in Nazareth dem Sabbat nach dem Purim 26sten März und dieser oder die Speisung dem 11ten oder 14ten Nisan (14ten oder 17ten April) gleichgestellt wurde, mithin in demselben ein Zeitraum von 14 Tagen und darüber beschrieben sein muß.

Für die Vergleichung haben wir einen festen Haltpunct in dem σάββ. δευτερόπρ. Luc. 6, 1. und dem ἑτέρου σάββ. Luc. 6, 6.; denn wie wir S. 237. gesehen haben, so entspricht jener dem 6ten Nisan oder 9ten April, dieser dem darauf folgenden 7ten Nisan oder 10ten April. Wenn Lucas nun, wie er selber sagt, καθεξῆς schreibt, so muß einerseits seine Erzählung von der Predigt Jesu in der Synagoge zu Nazareth bis zu jenem zweitersten Sabbate hin, d. i. Luc. 4, 14—5, 39., einen Zeitraum von 14 Tagen umfassen, und andrerseits der Text Luc. 6, 12—9, 17., d. i. bis zu dem Tage der Speisung der 5000, welche spätestens, wie oben gezeigt, am 14ten Nisan geschehen sein kann, zwischen den 7ten und 14ten Nisan fallen. Die Richtigkeit des ersten Punctes ist bereits früher, vgl. S. 237., im Allgemeinen bewiesen, wird aber, wie der zweite, bei der

Vergleichung zwischen Marcus und Lucas noch näher beleuchtet werden. Was aber diesen zweiten anlangt, so ergiebt sich dessen Richtigkeit vorläufig aus Folgendem. Von Luc. 6, 12—7, 10. ist 1 Tag. Am folgenden Tage (ἐν τῇ ἑξῆς Luc. 7, 11.) geschah, was Luc. 7, 11—50., unmittelbar darauf (ἐν τῷ καθεξῆς), was Luc. 8, 1—21., an einem der Tage[1]) (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν), was Luc. 8, 22—56. berichtet wird. Mithin umfaßt Luc. 6, 12—8, 56. einen Zeitraum von 4 Tagen, und es erhellt, daß wir für Luc. 6, 12—9, 17. mit 7 vollen Tagen ausreichen.

Eine neue, durch sämmtliche 4 Evangelien hindurchgehende Parallele in unserm Abschnitte haben wir in dem entschiedenen, freudigen Bekenntniß des Petrus, als Viele wankten und Jesum verließen, daß er der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes sei, Joh. 6, 68. 69. vgl. Matth. 16, 16.[2]) Marc. 8, 29. Luc. 9, 20. Im Allgemeinen ist nun die Zeit dieses ächt apostolischen Wortes durchaus einstimmig berichtet, es fällt nach jener chronologisch bereits fixirten Speisung und vor die Zeit des Laubhüttenfestes, zu welchem Jesus nach Jerusalem abreis'te Joh. 7, 2 ff.; da es aber bei keinem Evangelisten in unmittelbarer[3]) chronologischer Bestimmtheit auftritt, so wird erst später zu untersuchen sein, ob und in wie weit sich durch die Zusammenstellung der einzelnen evangelischen Berichte noch ein bestimmteres chronologisches Datum für dasselbe ermitteln läßt.

Endlich haben wir noch zwischen unsern Evangelien eine auffallende Parallele in der Darstellung der stufenweisen Fort-

---

1) Marcus hat in der Parallele 4, 35. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης.

2) Bei dieser Gelegenheit ward übrigens, auch nach Matth. 16, 17—19., dem Simon Petrus nicht erst der Beiname Πέτρος beigelegt. Denn theils trug er denselben auch nach diesem Evangelium schon früher, Matth. 4, 18. 8, 14. 10, 2. 14, 28., theils heißt es V. 18. nicht σὺ κληθήσῃ, sondern σὺ εἶ Πέτρος. Diesen ehrenden Beinamen erhielt er vielmehr nach Joh. 1, 43. bei seiner ersten Berufung.

3) ἐκ τούτου Joh. 6, 66. heißt nicht „damals", sondern „seitdem". Daß aber Luc. 9, 18 ff. nicht unmittelbar an Luc. 9, 17. anzuschließen ist, erhellt aus den Parallelen bei Marcus und Matthäus, denen zufolge hier Marc. 6, 56—8, 26. Matth. 14, 22—16, 12. eingeschaltet werden muß.

bildung der Apostel zum apostolischen Berufe. Der apostolische Charakter war kein urplötzlicher, magisch anerschaffner. Zuerst wird uns ihre Berufung erzählt, die schon durch mancherlei Dinge, namentlich durch die Hinweisung des Täufers auf den Messias und auf Jesus als den Messias, vermittelt war, Joh. 1, 35—52. Dann, nach der Gefangennahme des Täufers, wurden sie ausgesondert zu ständigen Begleitern Jesu Luc. 5, 1—11. Marc. 1, 16—20. Matth. 4, 18 — 22. Luc. 5, 27 — 29. Marc. 2, 13—15. Matth. 9, 9 u. 10. Noch später, nicht ganz 8 Tage vor dem Pascha 782, wurden endlich 12 aus ihnen zu Aposteln gemacht, Luc. 6, 12—16. Marc. 3, 13—19. Matth. 10, 2—4. Und merkwürdiger Weise hat Johannes von 1, 19 —5, 47., welcher Abschnitt die Wirksamkeit Jesu bis zur Gefangennahme des Täufers darstellt, nirgends einen Ausdruck, welcher bereits die Existenz der Apostel voraussetzte, sondern statt desselben einen Namen von allgemeinerem Sinn, *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Der Ausdruck *οἱ δώδεκα*, womit Johannes die Apostel bezeichnet, findet sich bei ihm zuerst Joh. 6, 67., also in dem den Synoptikern parallel laufenden galiläischen Abschnitt, und zwar nach jener auch von ihm berichteten Speisung, d. h. zu einer Zeit, in welcher die Apostel von den Synoptikern ebenfalls als bereits existirend gedacht werden. Wie ganz gelegentlich sind solche Äußerungen und doch welche innere Einheit in ihnen!

Resultat der Untersuchung: Überall, wo der Evangelist Johannes in seinem galiläischen Abschnitte Joh. 6 — 7, 1. Gemeinschaftliches mit Lucas oder den Synoptikern berichtet — und er berichtet kein specielles Datum, in welchem sich nicht Anknüpfungspuncte mit den letztern nachweisen ließen — steht er in auffallender Einheit mit diesen, und namentlich läßt sich mit seiner Hülfe der Abschnitt bei Lucas 4, 14 — 9, 17. als chronologisch geordnet darthun.

B. Anordnung der synoptischen Erzählungsmasse unsers Abschnitts mittelst Johannes-Lucas.

Der Text der drei Synoptiker, welche zu vergleichen und zu ordnen sind, findet sich, wie früher bereits nachgewie-

sen, Luc. 4, 14 — 9, 50. Marc. 1, 14 — 9, 50. Matth. 4, 12 — 18, 35.

Eine höchst scharfsinnige, obwohl weniger beachtete Abhandlung über unsern Gegenstand ist von dem bekannten Kritiker und Philologen Lachmann in den Studien und Kritiken 1835. III. 570 ff. unter dem Titel De ordine narrat. in evangel. synopt. niedergelegt. Indeß konnte die Untersuchung von diesem Gelehrten nicht bis zu der Gewißheit und Bestimmtheit geführt werden, welche der Gegenstand zuzulassen scheint, wenn die synoptischen Abschnitte nicht bloß für sich, sondern im Zusammenhang des gesammten chronologischen Systems der evangelischen Geschichte, und nicht bloß innerhalb des Kreises der im engern Sinn so genannten Synoptiker, sondern mit Hinzuziehung der entsprechenden johanneischen Abschnitte behandelt werden. So und in Folge gewisser von vorn herein fest stehender kritischer Prämissen über die Entstehung der Evangelien konnte sich das Resultat, welches erzielt wurde, nur auf die ursprüngliche Reihenfolge der Begebenheiten innerhalb der Evangelientradition beziehen wollen, während unser Augenmerk hier, wie immer, darauf gerichtet ist, die wirkliche Reihefolge der Begebenheiten zu ermitteln. Die beachtenswerthesten andern Erklärungsversuche unsers Problems sind gut kritisirt bei Ebrard, Wissenschaftl. Kritik S. 70 — 75. Diejenige Lösung, die er dann selber von S. 76 — 174. weitläuftig begründet, mußte mißlingen, weil sie an dem S. 25. von uns gerügten Gebrechen leidet.

Bei nur oberflächlicher Betrachtung ergiebt sich sofort, daß sich alle Differenz in der Anordnung der Begebenheiten bei den 3 Evangelisten in dem Abschnitte bis zur Speisung Luc. 9, 10—17. Parall. findet. Da nun dieser Abschnitt bei Lucas (Luc. 4, 14 — 9, 17) bereits einer genauern chronologischen Untersuchung unterworfen und in Folge derselben dessen chronologischer Charakter nicht nur durch die sonstige Beschaffenheit des Evangeliums, sondern auch durch das unabhängig von demselben verfaßte johanneische Evangelium verbürgt ist, so wird man es nur in der Ordnung finden können, wenn wir mittelst des Bekannten und Verbürgten das Unbekannte und Unver-

bürgte, mittelst des Lucas die Darstellung der beiden andern Synoptiker, welche so unendlich viele Berührungspuncte gewährt, zu prüfen und zu ordnen unternehmen. Und zwar werden wir für diesen schwierigsten Abschnitt den Gang einhalten, daß wir die vergleichende Prüfung zwischen Lucas und Marcus, weil diese die leichteste ist, zuerst vollziehen, und dann erst die zwischen Matthäus auf der einen und Lucas oder vielmehr Johannes-Marcus-Lucas auf der andern Seite. In ihrer auf jene Speisung folgenden Darstellung werden wir dagegen die Evangelien sofort gemeinschaftlich behandeln.

### 1. Prüfung der Abfolge der Begebenheiten in der Section Marc. 1, 14 — 6, 44. Matth. 4, 12 — 14, 21. mittelst Luc. 4, 14 — 9, 17. und zwar

#### a. Prüfung von Marc. 1, 14 — 6, 44. an Luc. 4, 14 — 9, 17.

Folgende tabellarische Übersicht gewährt eine urkundliche Veranschaulichung der Anordnung der Begebenheiten von Seiten der beiden Evangelisten und zugleich der Zeit- und Ortsbestimmungen, mit denen jene bezeichnet sind.

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | 4, 14. | 1, 14. 15. | Μετὰ τὸ παραδοθῆναι vgl. Luc. 3, 20. | Reise nach Galiläa. | Jesus geht nach Galiläa, um dort zu lehren. |
| 2. | 4,15-30. | fehlt. | ἐν τῇ ἡμέρᾳ τ. σάββ., ἐνιαυτὸς τ. κυρ. δεκτός. | Ναζαρέτ, οὗ ἦν τεθρ. | Er lehrt in der Synagoge von Nazareth u. muß von dort fliehen. |
| 3 a. | 4,31-37. | 1, 21-28. | εὐθέως und ἐν τοῖς σάββασι. | Kapernaum. | Er lehrt in der Synagoge in Kapernaum und heilt einen Epileptischen. |
| b. | 4,38-44. | 1, 29-39. | ἀναστὰς ἐκ τῆς συναγ. | Haus des Petrus. | Er heilt die Schwiegermutter des Petrus. |
| c. | 5, 1-11. | 1, 16-20. nach Nr. 1. | ohne ausdrückliche Zeitbestimmung. | λίμνη Γεννησαρέτ. | Berufung von 4 Aposteln. |

| Nummer. | Lucas. | Marcus | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|---|
| 4. | 5,12-16. | 1,40-45. | — | Luc. ἐν μιᾷ τ. πόλεων. | Heilung eines Aussätzigen. |
| 5. | 5,17-26. | 2,1-12. | Luc. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερ. Mrc. δι' ἡμερῶν. | Mrc. Καπερναούμ. | Heilung eines Paralytischen. |
| 6. | 5,27-39. | 2,13-22. | Luc. μετὰ ταῦτα. Marc. πάλιν. | Mrc. παρὰ τὴν θάλασσαν. | Berufung des Zöllners Levi u. daran sich knüpfende Gespräche. |
| 7. | 6, 1-5. | 2,23-28. | Luc. ἐν σαββάτῳ δευτεροπρ. Mrc. ἐν τοῖς σάββ. | διὰ τ. σποϱίμων. | Die Jünger raufen Ähren. |
| 8. | 6,6-11. | 3, 1-6. | Luc. καὶ ἐν ἑτέρῳ σάββ. Mrc. πάλιν u. τοῖς σάββ. | συναγωγή. | Heilung einer verdorrten Hand. |
| 9.a. | 6,12-19. | 3,7-19. Zusatz 3,20-30. vgl. Luc. 11, 14 ff. | Lc. ἐν ταῖς ἡμέραις ταυτ. | τὸ ὄρος. Marc. εἰς τὴν θάλασσαν. | Aussonderung der Zwölfe. |
| b. | 6,20-49. | fehlt. | — | — | Bergrede. |
| 10. | 7,1-10. | fehlt. | Luc. ἐπεὶ ἐπλήρωσε πάντ. τὰ ῥήμ. αὐτ. | εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ. | Heilung des Knechtes des Centurio. |
| 11.a. | 7,11-17. | fehlt. | ἐν τῇ ἑξῆς. | Ναΐν. | Erweckung des Sohnes der Wittwe. |
| b. | 7,18-35. | fehlt. | — | — | Anfrage des Täufers. |
| c. | 7,36-50. | fehlt. | — | — | Jesus speist bei dem Pharisäer Simon. |
| 12.a. | 8,1-18. | 4,1-25. Eigen- | Luc. ἐν τῷ καθεξῆς. Marc. πάλιν. | Mc. παρὰ τὴν θάλασσαν. | Jesus redet in Parabeln. |

doch einige wenige Stücke wirkliche Schwierigkeit zu machen, und zwar theils solche Stücke des Marcus, welche bei Lucas innerhalb unsers Abschnitts eine andere Stelle haben Marc. 1, 16—20. vgl. Luc. 5, 1—11. unter Nr. 3., Marc. 3, 31—35. vgl. Luc. 8, 19—21. unter Nr. 12., und Marc. 6, 1—6. vgl. Luc. 4, 15—30. unter Nr. 2 u. 16., wenn, wie Einige behauptet haben, hier derselbe Aufenthalt Jesu in Nazareth gemeint sein sollte, und anderntheils solche Stücke des Marcus, welche Lucas erst nach unserm Abschnitt d. i. nach Luc. 9, 17. hat oder wenigstens zu haben scheint, Marc. 3, 20—30. vgl. Luc. 11, 14—23. Marc. 4, 30—32. vgl. Luc. 13, 18. 19.

Was nun zuerst Marc. 6, 1—6. vgl. Matth. 13, 54—58. betrifft, so spricht für die Identität des hier erwähnten Aufenthalts Jesu in Nazareth mit dem bei Lucas a. a. O. berichteten, wenn wir, wie billig, davon absehen, daß Jesus beide Male in der Synagoge, und was damit zusammenhängt, am Sabbat auftrat und hier, aber freilich in ganz verschiedenem Maaße, Widerspruch fand, im Grunde weiter gar Nichts, als daß er beide Male das Sprichwort vom Propheten, der in seiner πατρίς keine Ehre hat, auf sich soll angewendet haben, Marc. 6, 4. und Matth. 13, 57. vgl. Luc. 4, 24. Aber warum hätte ers nicht thun sollen, da sich beide Male durch die Veranlassung seine Anwendung als höchst passend erwies? Auch ist sie in der That das zweite Mal Marc. 6, 4. Parall. doch in Etwas modificirt. Denn hier werden neben der πατρίς noch die συγγενεῖς und die οἰκία αὐτοῦ erwähnt, und so will Jesus zugleich die Erscheinung rechtfertigen, daß auch seine Brüder, welche deßhalb nur an dieser Stelle genannt werden Marc. 6, 3. Parall., an ihn nicht gläubig geworden waren, Marc. 3, 21. 31. vgl. Joh. 7, 5. Wenn Jesu aber bei dem Aufenthalte in Nazareth, welchen Lucas berichtet, der Tod gedroht wurde, so zwang ihn das damals freilich zur Flucht nach Kapernaum, aber konnte es ihn verhindern, nach jenen 8 inhaltsreichen Wochen den Versuch der Predigt in Nazareth zu erneuern? Wie oft ist Jesus nicht nach Jerusalem gegangen, wo die Gefahr doch unendlich größer war! Alles

Übrige spricht aber aufs entschiedenste für zwei verschiedene Facta, und so stimmen auch ihre chronologischen Charaktere, wie wir von dem bei Lucas erwähnten Aufenthalt vgl. S. 271 ff. bereits gesehen haben, in merkwürdiger Weise zu der Chronologie der Evangelien. Endlich berichtet Matthäus selber [1]) neben dem spätern von einem frühern Aufenthalte Jesu in Nazareth, Matth. 4, 13., und zwar ganz zu derselben Zeit, in welche Lucas den seinigen fallen läßt.

Wenn an den angezogenen Stellen zwischen Lucas und Marcus deßhalb kein Zwiespalt in ihrer Anordnung Statt hat, weil sie von zwei wirklich verschiedenen Begebenheiten berichten: so wird aus diesem Grunde der scheinbare Widerspruch zwischen Marc. 1, 16—20. und Luc. 5, 1—11. schwerlich gelöst werden können. Mir steht wenigstens die Identität beider Erzählungen fest, da im Ganzen dasselbe Factum, denn Lucas ist nur ausführlicher, und zwar ein solches Factum, welches sich seiner Natur wegen — es war die Berufung und Annahme zu dauernder Begleitung — nicht leicht wiederholen konnte, von denselben Personen, an demselben Orte, in derselben Zeit berichtet wird. Der ganze Unterschied in der Anordnung, falls er ein wirklicher Widerspruch sein sollte, ist aber jedenfalls sehr unbedeutend, weil er nur darin bestehen würde, daß jene Berufung, welche nach Marcus unmittelbar vor (Marc. 1, 21. εὐθέως) der Predigt Jesu in der Synagoge von Kapernaum und der noch an demselben Tage erfolgten Heilung der Schwiegermutter des Petrus fällt, nach Lucas vielleicht erst gleich nach diesen Begebenheiten, also etwa 1 bis 2 Tage später, zu setzen wäre. Indeß da Lucas seiner Erzählung Luc. 5, 1. keine ausdrückliche Zeitbestimmung mitgegeben hat, so ergiebt sich sehr leicht die Ausgleichung, daß Lucas, um die Predigt Jesu in der Synagoge zu Kapernaum der in Nazareth und ihre verschiedenen Erfolge einander schär-

1) Möglich, daß auch bei Marcus 1, 15. in dem Worte Jesu πεπλήρωται ὁ καιρός eine Anspielung auf das von ihm damals in Nazareth gesprochene Wort σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν Luc. 4, 21. enthalten ist. Wenigstens ist Zeit und Sinn beider Worte ungefähr derselbe.

wird sie bei Vergleichung der Parallelen zwischen Lucas und Matthäus, was damit zusammenhängt, daß Marcus überhaupt weniger Redestücke mittheilt. Was nun unsere beiden verschieden geordneten Redestücke betrifft, so läßt sich ihre abweichende Stellung schon unter der Voraussetzung genügend erklären, daß das eine Stück Marc. 4, 30—32. vgl. Luc. 13, 18—19. bei Marcus sachlich (zu mehreren andern Parabeln), bei Lucas chronologisch geordnet wurde, und daß das andere Stück Marc. 3, 20—30. vgl. Luc. 11, 14—23. im Wesentlichen — die Darstellungsform hat sich indeß augenscheinlich verähnlicht — zu verschiedenen Malen von Jesus geredet wurde. Denn die Veranlassung der letzten Rede, die Anklage der pharisäischen Gegner, daß Jesus mit Hülfe Beelzebubs die bösen Geister austreibe, ist unstreitig von der Art, daß sie sich öfter im Leben Jesu wiederholen mußte, wie sie Matthäus auch zwei Mal hat. Matth. 9, 34. 12, 22 ff.

Nachdem das Verhältniß zwischen Lucas und Marcus in unserer Section genauer untersucht und der chronologische Character des letztern sicher gestellt ist, wollen wir jetzt ihre beiderseitigen chronologischen Aussagen mit einander combiniren, um sie einerseits als mit einander im Einzelnen übereinstimmend zu erweisen und andrerseits auf diesem Wege namentlich für gewisse hervorragende Facta vielleicht noch selbst den Tag und die Stunde zu bestimmen. Wer bis hieher unserer Deduction seinen Beifall geschenkt hat, den kann eine solche Rede, wie abentheuerlich sie auch zunächst klingen mag, kaum noch überraschen. Sie ist nur die nothwendige Consequenz unserer Resultate über die chronologische Beschaffenheit der Darstellung in unserer Section (Luc. 4, 14—9, 17. Parall.) bei den Evangelisten Lucas und Marcus, namentlich des Anfangs- und Endpunctes derselben. Denn da jener oder die Predigt Jesu in Nazareth Luc. 4, 15. auf den Sabbat nach dem Purim oder den 21sten Veadar (26sten März) und dieser oder der Speisungstag der 5000 Luc. 9, 10—17. spätestens auf den 14ten Nisan (17ten April) gefallen ist, so umfaßt die ganze Section nur einen Zeitraum von circa 3 Wochen. Je dichter die Begebenheiten und je kürzer und mit eigenthümlichen chronologi-

schen Merkzeichen versehen der Zeitabschnitt ist, welcher hier der Untersuchung unterworfen ist, um so mehr muß es sich hier nun zeigen, beides, ob Lucas und Marcus diesen chronologisch geordnet, und ob wir ihn chronologisch richtig gedeutet haben. Indeß wird man diese Gedrängtheit der Thatsachen von vorn herein begreiflich finden, wenn man erwägt einerseits, daß es grade die letzten Tage vor dem Pascha waren, in welche die hier beschriebene Thätigkeit Jesu fiel, und letztere wegen der nahe bevorstehenden heiligen Festzeit schon deßhalb möglichst gesteigert zu denken ist, weil derselben die relativ größte Empfänglichkeit entgegen kam, und andrerseits und vorzugsweise, daß in jene Zeit eins der wichtigsten Werke des Heilands fiel, die Aussonderung (Luc. 6, 13—16. Parall.) und Aussendung (Luc. 9, 1—6. Parall.) der 12 Apostel. Denn durch dasselbe mußte die schon so höchst bedeutsame Zeit nicht nur an Bedeutsamkeit und Thatenreichthum unendlich gewinnen, sondern auch das Interesse dafür in der mit dankbarer Erinnerung überlieferten evangelischen Geschichte, als deren vornehmste Träger eben diese Apostel (Luc. 1, 2.) zu betrachten sind, in der christlichen Gemeine dauernd fortgepflanzt werden. Ist doch die Ausführlichkeit in der johanneischen Darstellung der ersten Berufung mehrerer Aposteljünger Joh. 1, 19—2, 11. aus denselben und die besonders ausführliche Erzählung der Leidensgeschichte Jesu wenigstens aus ähnlichen Gründen abzuleiten. Schreiten wir nach diesen Vorbemerkungen zur Ausführung selber.

Wir theilen unsere Section (s. die Tabelle Nr. 7.) nach dem chronologisch genau fixirten σάββ. δευτερόπρ. (Luc. 6, 1.), d. i. 6ten Nisan oder 9ten April 782 u. c., in zwei Hälften, von denen die erste mithin den Stücken Luc. 4, 16—6, 5. Marc. 1, 16—2, 28., die zweite den Stücken Luc. 6, 6—9, 17. Marc. 3, 1—6, 44. entspricht.

Betrachten wir den Zwischenraum der ersten Hälfte näher, so fiel darin nach beiden Evangelisten noch ein Sabbat Luc. 4, 31. Marc. 1, 21., an welchem Jesus in der Synagoge zu Kapernaum lehrte und den Epileptischen heilte. Das geschah also am 28sten Veadar (2ten April). Kurz vorher, also

am Schlusse des jüdischen Kirchenjahrs, hatte er die 4 Apostel-jünger, vgl. S. 285., am See Genezareth berufen, Marc. 1, 16—20. Luc. 5, 1—11. Noch an jenem Sabbat geschah die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in dessen Wohnung in Kapernaum Luc. 4, 38—39. Marc. 1, 29—30. Mit dem Untergang der Sonne [1]), also etwa um 6 Uhr Abends, brachte man von allen Seiten Kranke zu Jesus, die er heilte, Luc. 4, 40—41. Marc. 1, 32—34. Am folgenden Tage, Sonntag den 3ten April, in aller Frühe begab sich Jesus an einen einsamen Ort und faßte den Entschluß, in die benachbarten Örter zu reisen und dort das Evangelium zu verkünden, Luc. 4, 42—44. Marc. 1, 35—39. Auf dieser Reise heilt er den Aussätzigen Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16. Dann nach einigen Tagen (δι' ἡμερῶν Marc. 2, 1.) kehrt er nach Kapernaum zurück, und hier geschieht, was Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26. berichtet wird. Dann beruft er am See (Marc. 2, 13.) den Zöllner Levi, mit Beinamen Matthäus, den Sohn des Alphäus, und speis't bei ihm Luc. 5, 27—39. Marc. 2, 13—22. Es geschah dies kurz vor dem zweitersten Sabbat, an welchem die Ähren gerauft wurden, d. i. kurz vor dem 6ten Nisan oder 9ten April, Luc. 6, 1—5. Marc. 2, 23—28.

Wir kommen jetzt zur **zweiten** Hälfte unserer Section, Luc. 6, 6—9, 17. Marc. 3, 1—6, 44., welche die Zeit von jenem zweitersten Sabbat bis zur Speisung der 5000 umfaßt. Die Zeit des zunächst berichteten Factums, der Heilung der vertrockneten Hand an einem andern Sabbat, Luc. 6, 6—11. Marc. 3, 1—6., konnten wir ebenfalls bis auf den Tag bestimmen. Jener andere Sabbat ist gleich dem 7ten Nisan oder 10ten April, vgl. S. 237. Was daher bei Lucas und Marcus zwischen dieser Heilung und jener Speisung berichtet wird, muß zwischen den 7ten Nisan (10ten April) und 15ten Nisan (18ten April) fallen, da jene Speisung nach Joh. 6, 4. noch **vor** dem Pascha (15ten Nisan), und zwar kurz vor demselben (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα), geschehen ist.

---

1) Luc. 4, 40. Marc. 1, 32., mit Untergang der Sonne, weil dann der Sabbat vorbei war, dessen Ruhe durch solche „Arbeiten" nicht gestört werden sollte.

In diese Periode der Wirksamkeit Jesu kann nur noch **ein** Sabbat fallen. Und wirklich wird in unserm Texte nur noch **ein** Sabbat erwähnt, Marc. 6, 1—6. Damals lehrte Jesus wieder in der Synagoge zu Nazareth, seiner Vaterstadt. Das war also der 13te Nisan oder 16te April. Damals — sehr passend, denn es war Sabbat und kurz vor dem Feste — sandte Jesus die Zwölfe aus, sich selbstständig in der Predigt des Evangeliums zu üben Marc. 6, 7—13. Luc. 9, 1—5. In jener Zeit suchte Antipas Jesum zu sehen (Luc. 9, 9.), weil seine Wirksamkeit immer mehr zu seinen Ohren drang und er in ihm den Täufer auferstanden glaubte, Luc. 9, 7—9, Marc. 6, 14—29. Als die Apostel zurückgekehrt waren, was also am 14ten Nisan (17ten April) geschehen sein muß, gegen Abend, um die Zeit, da in Jerusalem das Paschalamm gegessen wurde, speiste Jesus die 5000 auf dem östlichen Ufer des Sees bei Bethsaida, Luc. 9, 10—17. Marc. 6, 30—44. Mit diesem Resultat, daß die Speisung am 14ten Nisan Statt hatte, stimmt wieder **Johannes** ausdrücklich zusammen, wenn er 6, 22—59. sagt, daß Jesus am folgenden Tage nach der Speisung (τῇ ἐπαύριον V. 22.) d. i. den 15ten Nisan, in der **Synagoge** zu Kapernaum (V. 54.) geredet habe. Denn der als Sabbat betrachtete 15te Nisan wurde durch eine Festversammlung, außerhalb Jerusalems also in der Synagoge gefeiert, 2 Mos. 12, 16. 3 Mos. 23, 6 u. 7. 4 Mos. 28, 18. Im Zusammenhang mit diesem chronologischen Resultat, daß jene in der Synagoge zu Kapernaum gesprochene Rede Jesu auf den ersten Paschatag fiel, möchten dann auch die Worte derselben, welche vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes handeln, ein wünschenswerthes Licht empfangen.

Es sind jetzt nur noch die Begebenheiten des Textes Marc. 3, 7—5, 43. Luc. 6, 12—8, 56. chronologisch zu bestimmen. Diese fallen aber nach dem Vorhergehenden zwischen dem andern Sabbat 7ten Nisan (10ten April) auf der einen und dem Sabbat am 13ten Nisan (16ten April), an welchem Jesus in Nazareth war, auf der andern Seite. Daß dieser Text einen Zeitraum von 4 Tagen umfasse, haben wir bereits S. 277. gesehen. Die Vertheilung der einzelnen Tage wird aber fol-

gende sein müssen. Am 4ten Tage vor dem 13ten Nisan oder am 9ten Nisan (12ten April) sondert Jesus die Zwölfe aus, Luc. 6, 12—19. Marc. 3, 7—19, hält die sogenannte Bergpredigt Luc. 6, 20—49., heilt den Knecht des Centurio Luc. 7, 1—10. Am folgenden Tage (ἐν τῇ ἑξῆς Luc. 7, 11.) geht er nach Nain, erweckt den Sohn der Wittwe, empfängt die Botschaft des Täufers, speist bei dem Pharisäer Simon, Luc. 7, 11—50. Unmittelbar darauf (Luc. 8, 1. ἐν τῷ καθεξῆς) bricht er mit den Zwölfen wieder auf, kommt in ein Haus (Marc. 3, 20. 31.) am See (Marc. 4, 1. vgl. Matth. 13, 1.), und hier und am See geschieht am 11ten Nisan (14ten April), was Marc. 3, 20 — 4, 34. Luc. 8, 1—21. berichtet wird. Noch am Abend jenes Tags (Marc. 4, 35. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρ. ὀψίας γενομένης) setzt er während eines Sturms über den See, heilt den Besessenen im Gebiete von Gadara, und nachdem er über den See zurückgekehrt ist, das blutflüssige Weib und erweckt die Tochter des Jairus, Marc. 4, 35—5, 43. Luc. 8, 22—56. Diese Facta geschehen zum Theil schon am 12ten Nisan (15ten April), einem Freitage, und so ist es freilich merkwürdig gewesen, aber ganz in der Ordnung, daß wir ihn am darauf folgenden Sabbat oder den 13ten Nisan richtig in der Synagoge zu Nazareth treffen. —

Zufolge dieser Rechnung fällt die Hinrichtung des Täufers in den Monat Nisan, und zwar mehrere Tage vor dem Pascha. Dieses Resultat läßt sich aber auch n[illegible] auf folgendem Wege aus den über dieselbe handelnden evangelischen Berichten Marc. 6, 17—29. Matth. 14, 3—12. ge[illegible]en und wird so von neuem bestätigt. Nach Marc. 6, 21. Matth. 14, 6. hatte jene Hinrichtung an einem Feste, den γενεσίοις des Antipas, Statt. Ließe sich das Datum dieser γενέσια bestimmen, so würde auch der Todestag des Johannes bekannt sein. Freilich kommt hier Alles auf die richtige Fassung des Ausdrucks γενέσια an. Die Ausleger theilen sich in zwei Classen, von denen die Einen (Fritzsche, de Wette, Meyer, Olshausen, Kühnöl) das Geburtsfest, die Andern (gegenwärtig nur noch Paulus) die Feier des Regierungsantritts des Antipas verstehen. Den Geburtstag des Antipas wissen wir nicht; die

Zeit seines Regierungsantritts läßt sich bestimmen, weil wir die Zeit des Todes seines Vaters und Vorgängers, Herodes des Großen, kennen.

Als Grund dafür, daß das Geburtsfest gemeint sei, giebt man an, daß nur diese Bedeutung von γενέσια sich philologisch rechtfertigen lasse. Sehen wir nun auf den classischen [1]) Sprachgebrauch, so steht fest, daß das Geburtsfest nicht γενέσια, sondern γενέθλια hieß. Ersteres hatte vielmehr die Bedeutung eines Todtenfestes, welcher, wenn wir auf den etymologischen Gehalt des Worts sehen, die Anschauung des Todes als einer zweiten Geburt zum Grunde liegt. Diese Ausprägung des Sprachgebrauchs bei zwei Worten, die ursprünglich ungefähr dasselbe „auf die Geburt, den Ursprung bezüglich" bedeuten, läßt sich wohl nur aus dem Bedürfniß ableiten, die Geburtsfeier im eigentlichen und im bildlichen Sinne schon durch den Ausdruck zu unterscheiden: die Feier der physischen Geburt hieß dann γενέθλια, die der geistigen im Tode γενέσια. Bei Spätern kommt aber γενέσια allerdings als Fest der leiblichen Geburt vor. Dahin kann man schon die Übersetzung der LXX von יוֹם הֻלֶּדֶת 1 Mos. 40, 20. durch ἡμέρα γενέσεως u. Jos. Ant. 12, 4. 7. ἡ γενέσιος ἡμέρα rechnen (bei Philo de opific. mundi p. 21. ist nach den cdd. γενέθλιον zu lesen); γενέσια selbst [2]) kommt in der angezeigten Bedeutung aber bei

---

1) Vgl. Henric. Stephanus, (neue Paris. Ausg.) tom. II. unter γενέσια. „Phryn. p. 118. Γενέσια οὐκ ὀρθῶς τίθεται ἐπὶ τῆς γενεθλίου ἡμέρας, γενέσια γὰρ Ἀθήνησιν ἑορτή· λέγειν οὐ δεῖ τὰς γενεθλίους ἡμέρας ἢ γενέθλια, ubi Lobeck.: eodem modo apud Suidam, Etymol. et Gramm. Ms. in Biblioth. Coisl. p. 470. (add. Schol. Plat. p. 388) Γενέθλια ἡ δι' ἐνιαυτοῦ ἐπιφοιτῶσα τοῦ τεχθέντος ἑορτή, γενέσια δὲ ἡ δι' ἐνιαυτοῦ ἐπιφοιτῶσα τοῦ τεχθέντος (der Tod betrachtet als eine zweite Geburt) μνήμη, nisi quod in Etym. in secundo articulo τοῦ τεχθέντος omittitur etc." Vgl. Bähr zu Herod. 4, 16.

2) Von den aus Cass. Dio angeführten Beispielen scheint wenigstens die Stelle 47, 18. beweisend zu sein, nach welcher Cäsars γενέσια noch bei dessen Lebzeiten Statt finden. Allein auch hier ist sein Begriff Fest eines Abgeschiedenen; denn, wie kurz vorher erwähnt wird, so wurde Cäsar im Sinne des heidnischen Geniencultus aus

Alciphr. 3, 18 u. 55., freilich einem Schriftsteller im Anfang des 4ten Jahrhunderts n. Ch., vor. Dagegen wird 2 Makk. 6, 7. der Geburtstag des Antiochus Epiphanes im eigentlichen Sinne noch ἡ γενέθλιος ἡμέρα genannt. Hat somit γενέσια nach dem griechischen Sprachgebrauch ursprünglich gar nicht die exclusive Bedeutung eines Geburtsfestes im gewöhnlichen leiblichen Sinne, ward es vielmehr umgekehrt von einem Geburtstage im geistigen Sinne, der Todtenfeier, gebraucht: so läßt sich nicht absehen, warum es nicht eben so gut, wie es später für die Feier der leiblichen Geburt (γενέθλια) gesetzt wurde, für die Feier des Regierungsantritts, welcher ja wirklich als neue Geburt betrachtet wurde, hätte gebraucht werden können. Ja dieser letztgenannte Gebrauch würde im Grunde der classischen Redeweise noch näher liegen als der erstgenannte, da γενέσια dann ja ebenfalls einen **bildlichen** Sinn haben würde. Daß übrigens der Regierungsantritt des Königs als eine neue Geburt desselben betrachtet wurde, läßt sich leicht nachweisen. Schon im A. T. heißt die Feier dieses Tages Hos. 9, 7. יוֹם מַלְכֵּנוּ. Das Bild einer solchen Geburt liegt auch der berühmten Stelle Ps. 2, 7. zum Grunde, obwohl hier der Messias in Folge seiner Salbung als **Gottessohn** angeschaut wird. Die Römer ferner feierten den Regierungsantritt ihrer Kaiser, der nicht selten und zum Unterschied von andern natales, z. B. adoptionis und der leiblichen Geburt, natalis imperii genannt wird [1]). **Fritzsche**, der die gegnerische Ansicht am gründlichsten vertheidigt, leugnet nun auch nicht, daß γενέσια von der Feier des Regierungsantrittes hätte gesagt werden können, doch, meint er, hätte der Deutlichkeit wegen ein Begriff wie τῆς βασιλείας hinzugefügt werden müssen; denn so müsse der Leser zunächst an die Geburtsfeier des An-

---

Schmeichelei schon bei Lebzeiten als Abgeschiedener, als höherer Geist verehrt.

1) **Mamertin.** Genethliac. II. Maximian. Aug. c. 1. **Spartian.** vita Hadrian. Caesar. c. 4. **Eumen.** in panegyric. Constantin. Aug. c. 2. vgl. Tacit. hist. 2, 70. Plin. epist. 10, 61. Über diesen Sprachgebrauch des natalis vgl. namentlich **Schwarz** zu Plin. Panegyr. p. 474 u. 570.

tipas denken. Allein dieser Einwurf geht, wenn er gegründet sein soll, von der unbewiesenen Prämisse aus, daß Antipas mehrere natales gefeiert habe, die von einander zu unterscheiden waren. Wir können vielmehr ein durchaus analoges Beispiel anführen, welches das Gegentheil beweist. Plinius erwähnt in s. Panegyr. c. 82. einen natalis tuus, und versteht darunter [1]) nicht, wie jener Kanon von Fritzsche voraussetzen würde, den Geburtstag des Trajan, sondern den Tag, an welchem er zur Mitherrschaft mit Nerva gelangte. Daß das γενέσια der Evangelien in dem Sinne von Geburtsfeier Anstoß gewährte, erhellt auch aus der Correctur von cod. D γενεθλίοις. Was aber endlich vielleicht der entscheidendste Grund sein möchte, so wird, da es sich an unserer Stelle um ein von den Juden gefeiertes Fest handelt, vorzugsweise der Sprachgebrauch der jüdischen Quellen berücksichtigt werden müssen. Nun haben wir mehrere bereits von Paulus in s. exeget. Handb. citirte Stellen aus dem Talmud, in welchen der γενέσια ausdrücklich Erwähnung geschieht, und von denen schon die eine, Avoda Sara 1, 3., vollkommen ausreicht, um unsere Ansicht zu beweisen. ואלו אידיהם של עכ״ום קלנדא וסטרנורא וקרטיסים ויום גנוסיא של מלכים ויום הלידה ויום המיתה: „und das sind die Festtage der Heiden, die Kalendae und die Saturnalien und der Tag der Gelangung zur Herrschaft [2]) und der Tag des Regierungsantritts der Könige und der Geburtstag und der Todestag." Der Tag des Regierungsantritts wird hier neben dem Geburtstag (יום הלידה γενέθλια) allein als יום גְּנוּסְיָא (γενέσια) bezeichnet. Ich glaube also, daß lediglich schon aus philologischen Gründen die γενέσια des Antipas von der Feier seines Regierungsantritts werden verstanden werden müssen.

Wir gehen jetzt zu den realen Entscheidungsgründen über. Da nur die Wahl ist, ob man die γενέσια des Antipas von seinem Geburtsfeste oder von dem Feste seines Regie-

1) Vgl. die gründliche Erörterung von Schwarz a. a. O.

2) Ein Beispiel von der Feier dieses Tags giebt uns Plinius a. a. O. aus dem Leben Trajans.

rungsantritts erklären wolle, so wird doch dasjenige von beiden Festen den Vorzug haben, dessen Einrichtung den damaligen Juden wegen seiner Neuheit am wenigsten frappiren konnte. Daß eine junge, ausländische, nie populäre Dynastie wie die der Herode die Antipathien ihrer Unterthanen, zumal bei Anordnung von Festen, möglichst berücksichtigte, ist wenigstens von vorn herein wahrscheinlich. Aus diesem Motive erklären sich viele Regierungshandlungen des schlauen Herodes des Großen, z. B., wenn er den Tempel in Jerusalem restaurirte. Von Antipas wird aber seine Fuchsnatur Luc. 13, 32. von Jesus selber hervorgehoben, und daß er sich z. B. in der Sache des Täufers vor dem Volke fürchtete, wird Matth. 14, 5. gesagt. Nun standen die **Geburtsfeste** der Könige schon in Folge der Schriften des A. T. bei den Juden in dem übelsten Rufe. Der verhaßte ägyptische Pharao hatte nach 1 Mos. 40, 20. seine *γενέθλια* gefeiert. In weit späterer Zeit hatte der nicht minder verhaßte Syrerkönig Epiphanes die aufs äußerste widerstrebenden Juden zur Feier seines Geburtstags gezwungen, 2 Makk. 6, 7. Dagegen hatten **eingeborne Könige** der Israeliten schon früher ihren **Regierungsantritt** gefeiert, Hos. 7, 5 ff. Ja, was noch mehr ist, Herodes der Große [1]) hatte die Feier dieses Tags in jüngster Vergangenheit erneuert, Joseph. Ant. 12, 4. 7. Wenn Antipas, der **Sohn**, seinen Regierungsantritt ebenfalls festlich beging, so that er Etwas, woran das Volk bereits gewöhnt war.

Wenn aus diesen Gründen nun unter den *γενεσίοις* des Antipas das Fest seines Regierungsantritts zu verstehen ist, so haben wir hier in der That eine merkwürdige Bestätigung

---

1) Irrig hat man früher nicht selten den Ausdruck dies Herodis Pers. Satir. 5, 182. auf Festtage des Herodes bezogen, welche von seinen Parteigängern, den im N. T. hie und da erwähnten Herodianern, gefeiert seien. Allein es sind hier jüdische **Sabbate** gemeint, wie theils aus dem an ihnen beobachteten Ritus, der Anzündung von Lampen, theils aus dem parallelstehenden recutita sabbata hervorgeht, vgl. **Plum** ad h. l. Herodes steht hier poetisch ebenso als Repräsentant des jüdischen Volks, wie Apella in dem bekannten dictum von Horaz: Credat Judaeus Apella.

unserer obigen synoptischen Combinationen, zufolge deren der Täufer nur kurze Zeit vor dem Pascha, wenn wir annehmen, daß das Gerücht von dessen Hinrichtung wegen der Entfernung zwischen dem Orte der gefänglichen Haft des Täufers und dem damaligen Aufenthaltsorte Jesu erst einige Tage nachher zu dessen Ohren gedrungen ist, etwa gegen den 8ten Nisan [1]) (11ten April) 782 u. c. hingerichtet sein muß. Denn um diese Zeit ist Herodes der Große nach S. 57. gestorben, und Antipas als Tetrarch von Galiläa und Peräa an dessen Stelle getreten. Die Dauer der gefänglichen Haft des Täufers, welche, wie wir gesehen haben, etwa mit Purim zusammenfiel, betrug im Ganzen also ungefähr 3 Wochen.

b. Prüfung von Matth. 4, 12 — 14, 21. an Luc. 4, 14 — 9, 17.

Wir werden in einer Tabelle zuerst den objectiven Thatbestand vor Augen führen, um dann eine Erklärung desselben zu versuchen.

| Matthäus. | Num. der S. 280-282. mitgetheilt. Tabelle. | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|
| 4, 12. | 1. | ἀκούσας, ὅτι Ἰωάνν. παρεδόθη. | ἀνεχώρησ. εἰς τὴν Γαλ. | Jesus zieht sich nach Galiläa zurück, |
| 4, 13. | 2. | | καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ | und geht über Nazareth |
| 4, 13 — 17. | 3 a. | — | εἰς Καπερναούμ. | nach Kapernaum, woselbst er zu predigen beginnt. |
| 4, 18 — 22. | 3 c. | — | παρὰ τὴν θάλασσ. τῆς Γαλ. | Berufung der 4 Aposteljünger. |

1) Der 29ste August als Datum des festum decollationis S. Joannis, welches in der Kirche erst ziemlich spät gefeiert wurde, vgl. Rheinwalds Archäologie S. 246., ergiebt sich somit als falsch. Richtiger schon ist die Annahme von Malala Chronogr. S. 305, daß der Täufer am 25sten Mai enthauptet sei.

bar mit einander verknüpft wurden. In der unchronologischen Ordnung ist also freilich ein gewisses Streben nach Chronologie dennoch nicht zu verkennen. — Wenn wir nun erwägen, daß Matthäus, entsprechend den beiden andern Synoptikern, sonst in chronologischer Abfolge geschrieben hat, die unchronologische oder doch nur halbchronologische Anordnung unsers Abschnitts also eine ausnahmsweise Abänderung der bei ihm sonst herrschenden chronologischen Methode voraussetzt, so werden wir schließen müssen, daß er bei Abfassung und Anordnung dieses Abschnitts sich von einer ihm selber fremden Regel beherrschen und bestimmen ließ, daß er sich aus irgend welchen Gründen entschlossen hatte, eine von einem Andern verfaßte, bereits vorliegende, nicht chronologisch geordnete Quellenschrift hier unverändert aufzunehmen. Kurz das Dasein und die chronologische Beschaffenheit unsers Abschnitts liefert neben manchem Andern eine glänzende Bestätigung der uns in einem Fragment des Papias bei Euseb. h. e. 3, 39. aufbewahrten Aussage des Presbyter Johannes, daß der Apostel Matthäus nur (aramäische) λόγια τοῦ κυρίου zusammengeschrieben habe, in welcher Redesammlung natürlich die Rücksicht auf Zeit und Ort, wann die einzelnen Reden gesprochen waren, ganz untergeordnet, dagegen die Zusammenstellung und Gruppirung des innerlich gleichartigen und sich gegenseitig erklärenden und ergänzenden Redestoffes allein vorwiegend sein mußte. Und wirklich ist das Dasein von größeren Redesammlungen eine Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums im Verhältniß zu den beiden andern Synoptikern, die sich namentlich in unserm Abschnitte repräsentirt findet. Das Phänomen wird noch mehr zur Darstellung und Anerkenntniß gebracht werden können, wenn wir die drei größern Redesammlungen unsers Abschnitts, die zu der aramäischen Grundschrift gehört haben müssen, Matth. 5, 3—7, 27. 10, 5—42. 13, 3—52., mit den Parallelen des Lucas vergleichen.

1) Zu Matth. 5, 3—7, 27. finden sich folgende Parallelen bei Lucas:

| Matthäus. | Lucas. |
|---|---|
| 5, 3—6. | 6, 20. 21. |
| 11. 12. | 22. 23. |
| 13. | 14, 34. (?) |
| 18. | 16, 17. |
| 25. 26. | 12, 58. 59. |
| 32. | 16, 18. |
| 39—42. 44—48. | 6, 27—30. 32—36. |
| 6, 9—13. | 11, 2—4. |
| 19—21. | 12, 33. 34. |
| 22. 23. | 11, 34—36. |
| 24. | 16, 13. |
| 25—34. | 12, 22—31. |
| 7, 1. 2. | 6, 37. 38. |
| 3—5. | 41. 42. |
| 7—11. | 11, 9—13. |
| 12. | 6, 31. |
| 13. | 13, 24. |
| 7, 16—21. | 6, 43—46. |
| 22. 23. | 13, 25—27. |
| 24—27. | 6, 47—49. |

Der Augenschein giebt den urkundlichen Beleg dafür, daß Matthäus an dieser Stelle mehrere (gleichartige) Reden Jesu, ohne auf deren Zeit und Veranlassung Rücksicht zu nehmen, welche letztern dagegen von Lucas in der Regel mit überliefert sind, zusammengestellt hat, unstreitig in der Absicht, um einen systematischen Überblick über einen bestimmten Theil der Lehre Jesu zu geben. Trotz ihrer verschiedenen Zeit und Örtlichkeit thut er aber im Interesse dieses Systematisirens dennoch so, als wenn die zusammengestellten Reden in derselben Zeit und an demselben Orte, nämlich auf dem am Westufer des galiläischen Sees [1]) gelegenen Berge, gehalten seien, Matth.

1) In der nichtjudäischen Wirksamkeit Jesu kommen wenigstens zwei berühmte Berge vor, die aufs sorgfältigste von einander geschieden

gewissen Grade abzuweichen, keineswegs aber, daß er um das wahre chronologische Sachverhältniß selber nicht gewußt habe, daß er also, auch wenn er hier streng chronologisch schreiben wollte, doch nicht chronologisch schreiben konnte. Und natürlich nur im letztern Falle würde dem Evangelisten ein Mangel an gehöriger Sachkenntniß und ein eigentlicher Widerspruch mit den übrigen Evangelisten in der chronologischen Anordnung unsers Abschnitts zugeschrieben werden können. Während nun diese durch die übrigen Evangelien sicher gestellt wird, verdanken wir dem ersten Evangelium die von apostolischer Auctorität verbürgte systematisirende Darstellung mehrerer von Jesu gehaltenen Lehrvorträge. Wir dürfen uns wahrlich zu Beidem Glück wünschen.

Es kann meine Absicht nicht sein, das Verhältniß des gegenwärtigen Matthäusevangeliums zu den zum Grunde liegenden aramäischen λογίοις τ. κυρίου hier vollständig und genügend nachzuweisen: dieser Nachweis, der uns hier viel zu weit führen würde, kann vielmehr nur gegeben werden im Zusammenhange derjenigen Erörterung, welche sich speciell mit den Quellen und der Autorschaft des ersten Evangeliums beschäftigt. Auf diese Untersuchung, welcher ich mich, wie bereits bemerkt, allerdings auch und zwar bald möglichst zu unterziehen gedenke, muß ich also als das hier Gesagte ergänzend und bestätigend den Leser hinweisen. Das chronologische Interesse, um welches es sich in dieser meiner Schrift zunächst handelt, ist im Grunde befriedigt, da gezeigt ist, daß der hier behandelte Abschnitt bei Matthäus der rein chronologischen Anordnung entbehrt, also für sich auch nicht zu einer Grundlage für chronologische Untersuchungen gemacht werden darf; und die Glaubwürdigkeit des Evangelisten ist dennoch sicher gestellt, da das Abweichende in seiner Anordnung der Begebenheiten nicht aus Mangel an chronologischer Sachkenntniß, sondern aus einer mit Bewußtsein gewollten Abhängigkeit von einer hier eingeschalteten fremden nicht chronologisch geordneten Quellenschrift, deren Benutzung aber noch durch andere hier nicht weiter zu entwickelnde Gründe verbürgt wird, erklärt werden mußte. Indeß wenn wir auch wissen, daß die verschiedene Anord-

nung in Folge der Einschaltung jener λόγια geschehen sei, so ist damit doch noch kein Aufschluß darüber gegeben, wie der Evangelist bei dieser Anordnung im Einzelnen verfahren sein möge. Da aber gegenwärtige Schrift sich mit der Anordnung in den Evangelien überhaupt beschäftigt, so kann es nicht überflüssig sein, wenn versuchsweise schon hier das muthmaaßliche Verfahren des Evangelisten bei seiner Anordnung der Begebenheiten unsers Abschnitts untersucht wird. Es mag übrigens sein, daß die hier gegebene Erklärung des schwierigen Phänomens mißlungen ist — das sehe ich mich gedrungen noch ausdrücklich zu bevorworten — das Phänomen selber[1]), welches die Erklärung fordert, bleibt, also auch die für die Chronologie daraus abgeleiteten allgemeinen Resultate.

Aus dem Vorstehenden wird dem Leser bereits deutlich sein, daß ich die sogenannte Bergpredigt, Matth. 5, 3 — 7, 27., die Redesammlung, welche die Instruction für die 12 Apostel enthält, Matth. 10, 5 — 42., endlich die Parabelsammlung Matth. 13, 3 — 52. für ursprüngliche Bestandtheile der λόγια des Matthäus halte, womit ich aber nicht sage, daß nicht außerhalb unsers Abschnitts im ersten Evangelium noch anderweitige Bestandtheile jener λόγια enthalten sein könnten; und daß nach meiner Ansicht diese drei Redesammlungen in jenen λογίοις einander in der angezeigten Ordnung gefolgt seien. Jene, vorzugsweise den inneren Zusammenhang berücksichtigenden Redesammlungen hatten Redeelemente aus verschie-

1) Daß die aramäischen λόγια des Matthäus in die Darstellung des ersten Evangeliums verwebt seien, ist zuerst von Schleiermacher in seiner scharfsinnigen Abhandlung: über das Zeugniß des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Stud. u. Krit. 1832. IV. S. 735 ff. behauptet und von der Kritik später in immer weitern Kreisen anerkannt worden. Daß nur unter dieser Voraussetzung eine Apologie dieses Evangeliums geschrieben werden könne, zeigt auch diese chronologische Untersuchung. Vor allen Dingen kommt es also jetzt, worauf ich bereits in meinen Beiträgen z. apokalypt. Litterat. S. 182. hingewiesen habe, darauf an, die Bestandtheile jener λόγια von der spätern Bearbeitung auszuscheiden, was bisher noch nicht gelungen und außer von Schleiermacher kaum versucht ist.

denen Zeiten in sich aufgenommen und waren schon an sich nicht chronologisch geordnet worden. Die nothwendige Folge war, daß eine durchgehend chronologische Ordnung unsers Abschnitts aufgegeben werden mußte. Hiermit völlig übereinstimmend hört die strenge chronologische Ordnung auch da auf, wo die erste Sammlung beginnt Matth. 4, 23., und beginnt da wieder, wo die letzte Redesammlung zu Ende geht, Matth. 13, 54. vgl. die tabellarische Übersicht. Die übrigen Erzählungsstücke der synoptischen Überlieferung mußten nun zwischen die erste und letzte Redesammlung passend eingeschaltet werden, was aber, wie gesagt, nicht durchaus in der durch die Chronologie gebotenen Reihenfolge geschehen konnte. Insoweit ist aber dennoch die chronologische Abfolge eingehalten, als die eingeschalteten Begebenheiten[1]) wirklich zwischen jene Berufung der 4 Aposteljünger und die Aussendung der 12 Apostel zu setzen sind.

Wie macht es der Evangelist nun weiter im Einzelnen? Wie in unserm Abschnitt schon sonst, wegen der Redesammlungen, der sachliche Zusammenhang vorherrscht, so führt er diesen, ganz consequent, auch in die Ordnung der Begebenheiten ein. Dies schematisirende Streben ist es, warum er 8, 1—9, 34. alle Wunderhandlungen des Abschnitts zusammenstellt. Von dieser Ordnung bilden zwar 9, 9—17. die Berufung des Zöllners u. spätern Apostels Matthäus und 12, 9—14. die Heilung der vertrockneten Hand am Sabbat Ausnahmen, sofern die letztere und nicht die erstere in die Reihe der Wunderhandlungen Jesu gehörte, also beide grade umgekehrt zu stellen waren. Aber das sind nur scheinbare Ausnahmen. Denn was die

1) Eine Ausnahme würde indeß Matth. 9, 32—34. bilden, wenn das hier berichtete Factum identisch ist mit Luc. 11, 14 ff., was schon deshalb nicht ganz von der Hand zu weisen ist, vgl. S. 288., da an diesen beiden Stellen nur der κωφὸς δαιμονιζόμενος vorkommt, dagegen Matth. 12, 22. ein δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Die Einschaltung dieses Factums an dieser Stelle würde sich dann aber namentlich daraus erklären, daß die darauf folgende Redesammlung Matth. 10, 5 ff. auch mehrere Redeelemente enthält, welche nach Lucas der Zeit nach in denselben Abschnitt des Lebens Jesu gehören, in welchem bei Lucas das angezeigte Factum berichtet wird.

Berufung des Matthäus anlangt, so mußte sie, auch abgesehen von ihrer engen Verbindung mit 9, 1—8., natürlich noch vor der Ausrüstung und Instruction der 12 Apostel, von denen Matthäus selber einer geworden war, also vor 10, 1 ff. gesetzt werden. Und die Heilung der vertrockneten Hand andrerseits war nicht sowohl als Heilung schlechthin, sondern als Heilung am Sabbat in Betracht zu ziehen, also als Beispiel dafür, wie Jesus durch Wort und That die strengen Satzungen seiner Zeit über die Heiligkeit des Sabbats gemißbilligt habe, konnte daher an sich ihres durchaus ähnlichen Inhalts wegen erst zu der Erzählung von dem Ährenraufen der Jünger am Sabbat Matth. 12, 1—8., mit der sie freilich auch chronologisch aufs engste verwachsen ist, hinzugefügt werden. An die Stelle der einmal verlassenen chronologischen Anordnung der einzelnen Wunderhandlungen trat die topographische, woraus sich die zum Theil abweichende Reihenfolge derselben Matth. 8, 1 — 9, 8. sehr einfach erklärt. Wir haben hier, wie die Tabelle ergiebt, auch lauter Angaben über die Localität des Wunders, und diese stimmen überall in erfreulicher Weise mit den synoptischen Parallelen [1]) zusam-

1) In unserm Abschnitte macht nur noch die Deutung einer Örtlichkeit, nämlich derjenigen, wo der oder nach Matthäus die beiden Besessenen geheilt wurden Matth. 8, 28. Parall., Schwierigkeit, welche indeß nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung in der That nichts weiter ist als eine kritische. Das Local der Heilung muß nämlich nach den übereinstimmenden Angaben der Evangelisten auf dem Ostrande des galiläischen Sees gesucht werden Luc. 8, 26. u. 33. Marc. 5, 1. 13. 21. Matth. 8, 28. 32. 9, 1., was entscheidend für die Lesart *Γαδαρηνῶν* im Gegensatze gegen *Γερασηνῶν* spricht, vgl. Reland, Palaest. p. 773 sqq. Das durch die codd. am wenigsten empfohlene origenianische *Γεργεσαίων* scheint aber nur auf der Auctorität des Origenes zu beruhen. Man vgl. die treffende Entwicklung bei Winer und Raumer unter d. A. Gadara. Für die Nähe am See, also für Gadara im Gegensatz von Gerasa, spricht auch die Chronologie unsers Abschnitts, welche hier keine längere Reise Jesu zuläßt. Die Lachmannsche Ausgabe giebt also nicht den ursprünglichen Text der Synoptiker, wenn sie bei ihnen *Γερασηνῶν* statt *Γαδαρηνῶν* bietet. Die kritische Schwierigkeit ist nun aber, die Möglichkeit von Varianten zu erklären,

men. Die Botschaft des gefangenen Täufers an Jesum wurde aber Matth. 11, 2 ff. eingereiht, damit die Antwort Jesu, in welcher er die von ihm bereits gewirkten Wunder Matth. 11, 4. 5. aufs nachdrücklichste hervorhebt, durch die voraufstehende Sammlung von Wunderhandlungen Jesu wie durch einen Commentar begründet und bestätigt werde. Endlich schließt der Evangelist unsere Abtheilung sehr passend ab mit einer Charakteristik der Art und Haltung, in welcher Jesus, entsprechend dem alttest. Wort, alle seine Wunder gethan habe Matth. 12, 15—21. Von hier an ordnet er die noch übrigen Erzählungsstücke wieder streng chronologisch, was sich auch sogleich in den von nun an gebrauchten schärfern chronolog. Zeitbestimmungen, namentlich z. B. Matth. 13, 1. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, deutlich ausspricht. — Wenn der Verfasser einmal einen Hauptbestandtheil der apostolischen λόγια hier einschalten wollte und deßhalb die in unsern Abschnitt fallenden Begebenheiten rein chronologisch weder ordnen konnte noch wollte: wahrlich er hätte kaum besser und dem Sinne des Originals entsprechender die Rolle eines Diaskeuasten übernehmen können, als er es gethan hat.

2. Verhältniß der Begebenheiten in den Abschnitten Luc. 9, 18—50. Marc. 6, 45—9, 50. Matth. 14, 22—18, 35. vgl. Joh. 6, 16—7, 14.

Anfangs- und Endpunct dieser zweiten Abtheilung sind besonders scharf bestimmt. Der Anfangspunct oder der Spei-

---

wenn ursprünglich überall das scheinbar leicht verständliche Γαδαρηνῶν gelesen wurde. Indem ich nun nicht gerne auf einen bloßen Schreibfehler recurriren möchte — die Entstehung der spätern Lesart des Orig. Γεργεσ. braucht nach den Äußerungen ihres Gewährsmannes freilich nicht weiter erklärt zu werden — so leite ich die Entstehung der Lesart Γερασηνῶν daraus ab, daß die Namen der Städte der Dekapolis, zu denen unser Ort nach Marc. 5, 20. gehört haben soll, von Verschiedenen verschieden angegeben (vgl. Winer in d. A. Dekapolis), von denen aber, die dieses Γερασηνῶν hineincorrigirten, grade Gadara ausgeschlossen und daher mit einer andern möglichst gleichlautenden Stadt, die nach ihrer Meinung wirklich zur Dekapolis gehörte, vertauscht wurde.

fungstag der 5000 fiel kurz vor dem Pascha (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα) oder wie wir S. 291. gesehen haben, noch genauer auf den 14ten Nisan = 17ten April. Den Endpunct aber bildet die Abreise Jesu nach Jerusalem zum Hüttenfeste (Joh. 7, 2.) 15ten Tischri (12ten October) 782 u. c. Jesus reis'te so, daß er ἤδη τῆς ἑορτῆς μεσούσης (Joh. 7, 14.) vergl. S. 270. den Tempel besuchen konnte. Es war damals grade Sabbat. Denn da das Hüttenfest 8 Tage umfaßte, und zwar vom Abend des 14ten bis zum Abend des 22sten Tischri reichte (am 22sten war עצרת, das ἐξόδιον der LXX): so entspricht der terminus ἤδη μεσούσης τῆς ἑορτ. dem 18ten Tischri. Nun aber war der 15te Nisan (18te April) in jenem Jahre ein Montag, also der 15te Tischri (12te Octbr.) ein Mittwoch, und folglich der 18te Tischri (15te Octbr.) ein Sonnabend. Es wird so aus der Natur dieses Tages klar, warum Jesus an demselben in den Tempel geht und Lehrvorträge aus der Schrift hält, Joh. 7, 14. 15., ferner warum er über die Sabbatsverletzung, die ihm von früher (Joh. 5, 16. 18.) Schuld gegeben wurde, sich sofort weiter ausläßt.

Die einzelnen Begebenheiten ordnen sich in folgender Weise:

| | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Johannes. | Ortsbestimmung. | Zeitbestimmung. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | — | 6,45-52. | 14,22-33. | 6,16-21. | Mrc. εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Matth. εἰς πέραν. Joh. εἰς τὸ πέραν τῆς θαλ. εἰς Καπερναούμ. | Mrc. Matth. εὐθέως — ὀψίας γενομ., endlich περὶ τετάρτην φυλακήν. Joh. ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο. |
| | — | 6,53-56. 7, 1-16. | 14,34-36. 15, 1-11. | 6,22-59. | Mrc. Matth. διαπεράσαντες ἦλθ. ἐπὶ τ. γῆν Γεννησ. Joh. ἐν Καπερναούμ. | Mrc. εὐθέως. Matth. später τότε. Joh. τῇ ἐπαύριον, ἐν συναγωγῇ. |
| | — | 17-23. | 12-20. | 60-65. | Marc. ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον. | — |

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Johannes. | Ortsbestimmung. | Zeitbestimmun |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 3. | — | 7,24-30. | 15,21-28. | — | εἰς τὰ ὅρια Τύρου καὶ Σιδῶνος. | — |
| 4. | — | 7,31-37. | — | — | ἐξελθ. ἐκ τ. ὁρίων Τύρ. καὶ Σιδ. ἦλθ. εἰς τ. θάλ. τῆς Γαλ. ἀνὰ μέσ. τ. ὁρ. τῆς Δεκαπόλ. | — |
| 5. | — | 8, 1-9. | 15,29-38. | — | Matth. ἦλθ. παρὰ τ. θάλ. τ. Γαλ.—ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος. | Mrc. ἐν ἐκε τ. ἡμέρ. Mat Mrc. τρεῖ ἡμέρας προ μέν. |
| | | 10. | 39. | — | ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά. Matth. Μαγδαλά. | Mrc. εὐθέ |
| 6. | — | 8,11-12. | 16, 1-4. | — | — | — |
| | — | 13-21. | 5-12. | — | ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν εἰς τὸ πέραν. | — |
| 7. | — | 8,22-26. | — | — | εἰς Βηθσαϊδ. | — |
| 8. | 9,18-27. | 8,27-9,1 | 16,13-28. | 6,66-71. | Mrc. Matth. εἰς τὰς κώμας τῆς Καισαρ. τῆς Φιλίππου. | Joh. ἐκ τ του. |
| 9. | 9,28-36. | 9, 2-13. | 17, 1-13. | — | τὸ ὄρος. | Luc. μετὰ τ λόγ. τούτ. ὡ ἡμέρ. ὀκτ Mrc. Matt μεθ' ἡμ. |
| 10. | 9,37-43. | 9,14-29. | 17,14-21. | — | Luc. κατελθ. αὐτ. ἀπὸ τοῦ ὄρους. | Luc. ἐν τῇ ἑ ἡμέρ. |
| 11. | 9,43-45. | 9,30-32. | 17,22-23. | — | Mrc. Matth. ἐν τ. Γαλ. | |
| 12. | — | — | 17,24-27. | — | εἰς Καπερν. | |
| 13. | 9,46-50. | 9,33-50. | 18, 1-35. | — | Mrc. εἰς Καπερν. ἐν τ. οἰκ. | Mth. ἐν ἐκε τῇ ὥρᾳ. |

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Johannes. | Ortsbestimmung. | Zeitbestimmung. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 14. | — | — | — | 7, 1-2. | ἐν Γαλιλ. | ἐγγὺς ἦν ἡ σκηνοπηγ. |
| 15. | — | — | — | 7, 3-14. | ἀνέβη εἰς τ. ἑορτήν. | μεσούσης τ. ἑορτῆς. |

Der zusammengestellte Text bietet dem Ordner wenig oder gar keine Schwierigkeiten; es mögen daher folgende Bemerkungen genügen. Am reichhaltigsten sind zwar Marcus und Matthäus und weniger ausführlich Johannes und Lucas, indeß haben die beiden letztern durchaus keine chronologische oder locale Data, durch welche die reichern Darstellungen der beiden andern ausgeschlossen oder nur verdächtigt würden.

In den ersten 7 Nummern schweigt Lucas ganz; aber wo er wieder eingreift Luc. 9, 18. unter Nr. 8., fehlt ihm jede Bestimmung, wodurch er seine Erzählung in eine unmittelbare zeitliche Verbindung mit dem Vorhergehenden gesetzt hätte. Und gleichsam zur Legitimation für die ergänzende Darstellung der beiden andern Synoptiker geht Johannes mit dem Anfange derselben Nr. 1. völlig [1]) parallel. Wie viel Zeit sodann auf die Tour Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon zu rechnen sei, läßt sich nicht genau angeben. Von da kam er weiter durch das Gebiet der Dekapolis, also durch das auf der Ostseite des Jordan gelegene Land zum galiläischen See Marc. 7, 31. Matth. 15, 29. und heilte hier [2]) nach Marc. 7, 32 — 37 einen Taubstummen, nach Matth. 15, 30. 31 nahm er mehrere Heilungen vor. Dann speisete er wieder

---

1) Ich halte es selbst für wahrscheinlich, daß Marc. 6, 53 — 7, 23. Parall. bei Matth. als an demselben Tage, wie Joh. 6, 22 — 65, d. i. nach Joh. 6, 22. an dem auf den Speisungstag folgenden Tage oder dem 15ten Nisan geschehen zu denken ist. Wenigstens spricht dafür die Angabe bei Marcus 6, 54. ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθέως, und wie Jesus bei Marc. 7, 1 ff. Parall. mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem zu thun hat, so auch bei Joh. 6, 41 — 52. mit den Ἰουδαίοις der Synagoge.

2) Matth. giebt 15, 29 als Local τὸ ὄρος an, der also auf der Ostseite des Sees zu suchen ist vgl. S. 302.

4000 Personen, nachdem sie 3 Tage bei ihm geblieben waren, und nachdem er die Menge entlassen, setzte er ins Gebiet von Magdala, wie Matth. 15, 39., und wie Marc. 8, 10. hat, ins Gebiet von Dalmanutha über. Unstreitig müssen Magdala, auf dem Westufer des Sees, und Dalmanutha, was sonst nicht weiter vorkommt, benachbart gewesen sein. Etymologisch bedeutet dieses aber wahrscheinlich so viel als Spitzen, Klippen (דַּרְבָּנוֹת von דָּרַב spitzig sein) d. i. griechisch *Δαρβανουθά* oder bequemer gesprochen *Δαλμανουθά* [1]). Für diese Erklärung spricht, daß Magdala (vgl. Winer u. d. A.) wirklich unfern einer Reihe Klippen lag. — Hier trifft er abermals mit Pharisäern zusammen, welche von ihm vergeblich ein Zeichen fordern Marc. 8, 11. 12 Parall.; dann setzt er wieder über den See Marc. 8, 13 — 21 Parall., und geht nach Bethsaida Marc. 8, 22., welches also auf dem Ostufer (vgl. S. 274) gelegen war, woselbst er einen Blinden heilt V. 22 — 26.

Von jetzt an oder mit Nr. 8. greift Lucas wieder ein und auch Johannes. Wenn einer von ihnen eine schärfere Zeitangabe, was auch bei dem johanneischen *ἐκ τούτου* „seitdem" Joh. 6, 66. vermißt wird, vgl. S. 277, darböte, so würden die folgenden Facta, deren Eintreten von den unter Nr. 8. angeführten Worten Jesu ab sogar nach Tagen gemessen ist, chronologisch noch schärfer bestimmt werden können. Das ist nun freilich nicht geschehen; dagegen ist uns die Örtlichkeit der Rede bei Marc. und Lucas aufbewahrt, es war unterwegs in der Nähe von Cäsarea Philippi. Nach 6 Tagen, wie Marcus und Matthäus haben, oder was auf eins herauskommt, ungefähr (*ὡσεί*) 8 Tage darauf Luc. 9, 28., ward Jesus vor seinen Lieblingsjüngern Petrus, Johannes und Jakobus auf dem Berge verklärt. Am folgenden Tage, auf dem Wege vom Berge herab, Luc. 9, 37. (*ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*) heilt er einen Mondsüchtigen. Indem er darauf durch Galiläa reist, spricht er wiederholt von seinem Tode Nr. 11. Da er aber nach Kapernaum kam, fordern ihn und Petrus die Tributerheber

1) Andere Etymologien s. bei Lighfoot hor. p. 555 und 556.

auf, Steuer zu zahlen, und er, der Sohn Gottes, weigert sich dessen nicht Matth. 17, 24 — 27. Und doch mußte er noch in derselben Stunde (ἐν ἐκείνῃ [1]) τῇ ὥρᾳ) Matth. 18, 1. den Ehrgeiz und die Lieblosigkeit seiner Jünger strafen Nr. 13. Die Steuererhebung geschah im Monat September, vgl. S. 269, und bald darauf reis'te er nach Judäa ab. Diese Abreise erfolgte um die Zeit des Hüttenfestes Joh. 7, 2. 10. 14.; das Nähere s. oben S. 309.

## III. Allgemeines Resultat der Gesammtuntersuchung des Abschnitts Luc. 4, 17 — 9, 50. Parall.

Nicht bloß bei Lucas a. a. O., sondern auch in den Parallelen Marc. 1, 14 — 9, 50. Joh. 6, 1 — 7, 1. — von Johannes pflegt dies freilich nie in Zweifel gezogen zu werden — haben wir eine durchaus chronologisch geordnete Darstellung angetroffen. Dagegen macht Matthäus in dem parallelen Abschnitte Matth. 4, 12 — 18, 35, aber nur von 4, 23 — 13, 54 eine Ausnahme. Hier hat er aber seine Erzählungsstücke nur deßwegen nicht rein chronologisch geordnet, weil er hier vorzugsweise die nicht chronologisch geordneten apostolischen λόγια einzufügen hatte. Man darf daher

1) Daß der sehr bestimmte chronologische Ausdruck ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ bei Matthäus richtig ist, ergiebt sich, abgesehen von der Frage, was in aller Welt doch den Evangelisten hier habe vermögen können, so bestimmt zu reden, wenn er seiner Sache nicht gewiß war, auch aus der Parallele bei Marcus. Die Jünger hatten nämlich kraft Marc. 9, 33. schon auf dem Wege nach Kapernaum darüber gestritten, wer unter ihnen der Größte sei. Gewiß wird also Jesus, zu Hause angelangt, Marc. a. a. O., alsbald sich darüber ausgesprochen haben. Ebenso ward die Frage über die Steuer an den Petrus schon unterwegs gestellt Matth. 17, 24. und gleich nach dem Eintritte ins Haus zwischen letzterm und Jesus verhandelt Matth. 17, 25. Mithin müssen beide Gespräche fast gleichzeitig Statt gefunden haben. Nur eine Äußerung der Lehrweisheit Jesu kann ich aber darin finden, daß er die erste Sache zuerst vornahm, da er an ihr praktisch und durch sein eigenes Beispiel das sittlich Edle der Selbstverläugnung und Selbstbescheidung, einer von Gott gewollten, bestehenden Ordnung sich zu unterwerfen, lehren konnte.

nicht sagen, daß der erste Evangelist überall nicht chronologisch geschrieben habe, und noch weniger, daß er nicht chronologisch schreiben konnte, sondern nur, daß er namentlich in jenem Abschnitte nicht chronologisch geschrieben habe, und daß er nicht durchweg chronologisch schreiben wollte. Es haben aber nicht nur sämmtliche Evangelisten die von ihnen berichteten Thatsachen — nur Matthäus macht an dem angegebenen Orte eine Ausnahme — für sich in chronologischer Reihefolge mitgetheilt, sondern, was die Wahrheit der von ihnen befolgten Reihefolge in schlagender Weise verbürgt, sie stimmen in ihren einzelnen Angaben mit einander zusammen. Sie ergänzen einander und zwar in der Art, daß man Unrecht haben würde, zu behaupten, daß einer unter ihnen z. B. Lucas überall die konkretesten Bestimmungen darbiete, wenn auch zugestanden werden muß, daß Lucas und Johannes einige Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte am schärfsten chronologisch charakterisirt haben, so daß diese beiden Evangelisten stets die Führer bei Anordnung der evangelischen Begebenheiten werden bleiben müssen. Dieselbe gegenseitige Ergänzung hat auch Statt in Bezug auf die localen Angaben, und hier ist es erweislich, wo die Vereinigung der Relationen bei den verschiedenen Evangelisten schon auf den ersten Anblick fast gar keine Schwierigkeit darbietet. Im Ganzen läßt sich aber, was auch in der Natur der Sache liegt, nicht verkennen, daß in demselben Maaße, als die Mittheilung der Redeelemente vorwiegt, das Interesse an örtlichen und zeitlichen Angaben zurücktritt. Endlich ist es interessant zu sehen, wie zuweilen ziemlich lange Zeiträume mit verhältnißmäßig wenigen Begebenheiten ausgefüllt werden. Ein eclatantes Beispiel aus unserm Abschnitte, wenn wir von der johanneischen Darstellung absehen, ist dafür die Stelle bei Lucas 9, 18 — 50. Denn in 33 Versen wird hier eine beinahe 6monatliche Wirksamkeit Jesu geschildert. Sehen wir indeß der Sache auf den Grund, so läßt sich deßhalb nicht ohne weiteres auf eine Unkunde des Evangelisten von der genaueren Beschaffenheit jenes Zeitraumes schließen. Es zeigt sich vielmehr, wenn nicht andere mit dem Zweck des Evangeliums zusammenhängende Rücksichten

einwirken, daß die Reichhaltigkeit der Darstellung in einem innern Verhältniß zu der Reichhaltigkeit und Wichtigkeit der einzelnen Theile des geschilderten Zeitraumes steht. Und daraus erklärt es sich allein, warum die synoptische Relation z. B. in dem Bericht über die Zeit vom Ährenraufen am zweitersten Sabbat bis zur Speisung der 5000, welche doch nur 9 Tage umfaßt Luc. 6, 1 — 9, 17. Parall., so unverhältnißmäßig ausführlich ist, warum dann vorzugsweise wieder die Verklärungsgeschichte Jesu und die sie einschließenden Facta genauer geschildert werden, warum die Evangelisten in der Leidensgeschichte so ausführlich sind u. s. w.

Die in diesem Abschnitte entwickelten Grundgesetze der evangelischen Geschichtschreibung werden übrigens auch in den späteren Abschnitten ihre Belege finden.

## Vierter Abschnitt.

# Von der Reise Jesu zum Hüttenfeste bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem.

Den Text zu diesem Abschnitte haben wir Luc. 9, 51 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. Joh. 7, 2 — 12, 11. Der Schauplatz der Thätigkeit Christi ist größtentheils nicht Galiläa, sondern die letzte Reise Jesu nach Jerusalem bis zu seinem letzten öffentlichen Einzuge in die Stadt, und vorher noch einige andere Reisen nach Jerusalem oder Judäa und in Folge derselben Aufenthalte Jesu in Judäa, Peräa und Samarien. In Galiläa scheint Jesus zuletzt nicht mehr sicher gewesen zu sein.

Anfangs- und Endpunct dieses Abschnittes sind so gewählt, daß sie sich ohne Schwierigkeit genau bestimmen lassen. Den Anfangspunct kennen wir bereits. Dieser oder die Abreise Jesu nach Judäa fiel um die Zeit des Hüttenfestes, dessen erster Tag in dem Jahre 29 n. Ch. am 12ten October gefeiert wurde, also kurz vor diesem 12ten Octbr., nachdem die Brüder Jesu bereits zum Feste abgereis't waren. Den Endpunct erfahren wir aus Joh. 12, 1 — 12. Nach Joh. 12, 1. kam Jesus πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα nach Bethanien, d. i. da das Paschafest am Abend des 14ten Nisan begann, am 8ten Nisan Abends. Diesen Abend und den folgenden Tag blieb Jesus in der Familie des Lazarus, bei welcher Gelegenheit das Joh. 12, 2 — 8. geschilderte Gastmahl veranstaltet wurde. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Joh. 12, 12.) also am 10ten Nisan d. i. da der 15. Nisan d. J. dem 7. April entsprach, am 2ten April zog Jesus unter dem Jubelruf der Menge in Jerusalem ein. Die hier gegebene chronologische Bestimmung des Endpunctes wird

im folgenden Abschnitte, namentlich durch die Untersuchung über den Todestag Christi, noch weiter bestätigt werden. Im Ganzen verlaufen also während unseres Abschnitts beinahe 6 Monate.

Die Darstellung bei Matthäus und Marcus, deren große Ähnlichkeit jede Synopse nachweis't, ist der Art, daß sie im Verhältniß zu Lucas arm zu nennen ist, indem sie zwar zu dem Texte des Lucas von 18, 15 an bis zu Ende eine überraschende Parallele bietet, Alles aber, was sich bei Lucas 9, 51 — 18, 14 findet, hier völlig übergangen hat. Jeder Unbefangene, der dies Phänomen beachtet, wird sich dasselbe zunächst so erklären wollen, daß Matthäus und Marcus die der letzten judäischen Reise voraufgehenden außergaliläischen Reisen Jesu nur nicht ausdrücklich beschrieben haben. Auf einen Widerspruch mit Lucas wird er um so weniger rathen, als die Übergehung eines längeren Zeitraums aus dem Leben Jesu von Seiten der Evangelisten durchaus nicht allein an unserer Stelle urkundlich documentirt ist.

Daß diese Erklärung des angezeigten Phänomens die richtige sei, bestätigt sich dann in schlagender Weise durch die Berücksichtigung des Johannesevangeliums. Wie Lucas vor der letzten judäischen Reise Jesu, wo die beiden andern Synoptiker eingreifen, noch mehrere andere Reisen hat, so auch Johannes. Ja Zahl und Zeit der Reisen entsprechen einander. Die Übereinstimmung ist aber um so frappanter, je freier und unabhängiger von einander die Darstellung der beiden Evangelisten sich bewegt. Suchen wir das Verhältniß des Johannes zu Lucas näher kennen zu lernen.

Johannes hat die Reisen, welche Jesus nach Judäa und Jerusalem während seiner öffentlichen Wirksamkeit machte, entsprechend der Tendenz seines Evangeliums besonders scharf hervorgehoben und die judäischen mit ihnen zusammenhängenden Aufenthalte Jesu ausführlicher dargestellt, weßhalb er mit Fug und Recht hier unser Leiter sein wird. Nach diesem Johannes nun reis'te Jesus von der Zeit an, in der wir stehen, und vor seiner letzten verhängnißvollen Reise nach Jerusalem noch zweimal nach Judäa. Die erste Reise und der sich daran anschließende längere Aufenthalt Jesu in Judäa wird

Joh. 7, 10 — 10, 39. [1]) beschrieben. Von Judäa ging er damals nach Peräa Joh. 10, 40 — 42., an den Ort, wo Johannes zuerst taufte, d. i. nach dem peräischen Bethanien Joh. 1, 28. Dann ward er wieder zur Heilung des schwerkranken Lazarus nach dem judäischen (vgl. Joh. 11, 7. *ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδ.*), in der Nähe von Jerusalem gelegenen Bethanien abgerufen, welches Bethanien, um jede Verwechselung mit dem gleichnamigen peräischen Ort zu verhüten, ausdrücklich noch als das Dorf der Maria und Martha, wo Maria den Herrn gesalbt habe, Joh. 11, 1. und 2, vgl. Joh. 12, 2—8, bestimmt wird. Jesus folgte diesem Rufe nach Bethanien Joh. 11, 1 — 45., kam aber wegen der entschieden feindseligen Schritte des pharisäisch gesinnten Sanhedrin in Jerusalem Joh. 11, 46 — 53. damals nicht nach dieser Stadt, sondern zog sich nach Ephraim zurück Joh. 11, 54., einem Orte in Judäa [2]), 8 römische Meilen nördlich von Jerusalem in der

1) Wenn vor Joh. 10, 22. wahrscheinlich auch eine Wirksamkeit Jesu außerhalb Jerusalem anzunehmen ist, so ist dieselbe doch als judäische Wirksamkeit zu denken, vergl. Joh. 3, 22. Wäre sie eine außerjudäische gewesen, so würde Johannes das nach seiner Art ausdrücklich angezeigt haben. Vgl. Lücke, de Wette, Tholuck z. d. St. Jakobi a. a. O. S. 870 ff.

2) Die Notiz, daß Ephraim 8 röm. Meilen nördlich von Jerusalem lag, verdanken wir Eusebius in s. Onomastic. Die lateinische Übersetzung des Hieronymus giebt irrig 20 röm. Meilen an, vgl. Reland, Palaest. p. 490. 491. 765. Daß es südlicher lag als Bethel, welches nach Eusebius 12 röm. Meilen von Jerusalem entfernt war, erhellt auch aus Jos. de bell. Jud. 4, 9. 9. Hier wird eine Expedition des Vespasian beschrieben, auf welcher er zwei Toparchien eroberte, *τήν τε Γοφνιτικὴν καὶ τὴν Ἀκραβατηνὴν καλουμένην*, darauf (*μεθ' ἃς*) *Βηθηλᾶ τε καὶ Ἐφραῒμ πολίχνια, οἷς φρουροὺς ἐγκαταστήσας μέχρις Ἱεροσολύμων ἱππάζετο.* Wie theils aus den übrigen Örtlichkeiten, theils aus den Schlußworten des Josephus erhellt, so näherte sich Vespasian auf seinem Eroberungszuge immer mehr den Thoren Jerusalems: mithin muß Ephraim, die zuletzt erwähnte Stadt, dem zuletzt genannten Jerusalem am nächsten gelegen haben. Dies Ephraim gehörte zu den Zeiten Jesu zu Judäa, nicht, wie Mehrere behauptet haben, zu Samarien. Es ist dies schon im johanneischen Text angedeutet. Denn die *χώρα*, in wel-

Nähe der Wüste (Joh. 11, 54.) und nicht weit von der samaritanischen Gränze gelegen. Von Ephraim aus trat Jesus endlich seine letzte Reise an, welche uns in der größten Ausführlichkeit bei den Synoptikern erzählt wird. Mithin hat Johannes in unserm Abschnitte vor der letzten Reise Jesu zum Paschafest im Ganzen zwei Reisen Jesu nach Judäa, von denen aber die zweite ihn nur bis vor die Thore Jerusalems führte.

Wie steht es nun bei Lucas in dem entsprechenden Abschnitte Luc. 9, 51 — 19, 28.? Sehen wir auf die Parallelen bei Marcus und Matthäus, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieser Evangelist seine Darstellung der letzten Reise Jesu Luc. 17, 11. beginne. Und vorher hat auch er noch zwei Reisen Jesu nach Judäa, nicht mehr und nicht weniger, deren Beginn er stets ausdrücklich angezeigt hat Luc. 9, 51. und 13, 22. Wir müssen also behaupten, daß aus dem angezeigten Abschnitte Luc. 9, 51 — 13, 21. mit

---

cher nach Joh. 11, 54. Ephraim lag, wird in dem unmittelbar darauf folgenden V. 55. wieder erwähnt, und muß an beiden Stellen natürlich gleich erklärt werden. Letztere kann aber nicht Samarien, sondern nur die Landschaft von Judäa sein, weil die Samaritaner nicht zum Paschafest zogen. Diese Angabe des Evangelisten wird übrigens auch anderweitig bestätigt. Wir wissen, daß Bethel damals den Benjaminiten zugehörte, Esr. 2, 28. Neh. 7, 32. Jos. Ant. 13, 1. 3., wie es ursprünglich diesem Stamme zugefallen war, Jos. 18, 22., vgl. Winer u. d. A. Bethel; wie vielmehr wird also das noch südlichere Ephraim zu Judäa gehört haben! Ueberhaupt gehörten alle eben von uns aus Joseph. de bell. Jud. 4, 9. 9. erwähnten Ortschaften nach de bell. Jud. 3, 3. 5. damals zu Judäa. Als nördlichster jüdischer Ort wird an eben dieser Stelle sogar 'Ανουάθ genannt, welches von Sichem nach Eusebius nur 15 röm. Meilen entfernt war. Nun erklärt es sich auch, warum eins der nördlichen Thore Jerusalems zugleich Ephraims- und Benjamins-Thor, vgl. 2 Kön. 14, 13. mit Zach. 14, 10., heißen konnte; denn Ephraim gehörte zu Benjamin. Übrigens ist im A. T. auch 2 Chron. 13, 19. unser Ephraim gemeint, welches im Ktib hier עפרון, im Kri עֶפְרַיִן lautet. Damals ward es Jerobeam, dem abgöttischen König der Israeliten, mit den benachbarten Städten Bethel und Jeschana durch den siegreichen König Abia entrissen.

Joh. 7, 10 — 10, 42.; Luc. 13, 22 — 17, 10. mit Joh. 11, 1 — 54. und endlich Luc. 17, 11 — 19, 28. mit Joh. 11, 55 — 12, 11. zu parallelisiren sei. Für die Richtigkeit dieser synoptischen Combination sprechen noch mehrere andere Gründe, von denen ich aber nur die schlagendsten anzuführen denke.

Es wurde behauptet, daß Luc. 9, 51 — 13, 21. dem johanneischen Abschnitte Joh. 7, 10 — 10, 42. parallel laufe, mithin die Abreise Jesu Luc. 9, 51. der bei Joh. 7, 10 berichteten entspreche. Johannes a. a. O. erzählt nun zwar nicht, auf welchem Wege Jesus damals nach Jerusalem gereis't sei; und wir können daraus, daß er nach diesem Evangelisten längere Zeit säumte, bevor er abreis'te, nur schließen, daß er den nächsten, wenn auch nicht gewöhnlichen [1]) Weg der von Galiläa aus zum Feste ziehenden Juden durch Samarien werde eingeschlagen haben. Daß Jesus dies wirklich that, hat uns nun Lucas 9, 52. berichtet, obwohl er uns das uns bei Johannes überlieferte, ihn zu dieser Reiseroute allein oder doch mitbestimmende Motiv nicht zugleich überliefert hat. Die überaus schlechte Aufnahme, welche Jesus nach Lucas damals bei seinem Eintritte in Samarien fand, erklärt sich auch wohl am leichtesten, wenn die Bewohner des Orts, von dem er abgewiesen ward, vermuthen mußten, daß er nach Jerusalem zum Feste reis'te, und ihn also in Folge von religiösem Fanatismus zurückwiesen. Denn sonst pflegte Jesus in Samarien namentlich auch nach Lucas gute Aufnahme zu finden. Jesus hatte nach Johannes für seine Sicherheit zu fürchten, und Lucas hat uns in diesem Zusammenhange ein Wort Jesu aufbewahrt Luc. 9, 58., aus welchem ebenfalls seine große Besorgniß hervorgeht. Bei Johannes

1) Gewöhnlich schlug man den weitern Weg durch Peräa ein, um nicht durch das zumal den Festreisenden feindliche Land der Samariter zu ziehen. Daß Jesus damals nicht auf dem gewöhnlichen Fußwege nach Jerusalem gezogen sei, geht auch aus den Worten Joh. 7, 10.: τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτήν, οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ hervor, wie Krabbe, Leben Jesu S. 408., gut darthut.

wird Jesus ebenfalls in dieser Zeit zufolge Joh. 8, 48. von den orthodoxen jüdischen Gegnern Samariter genannt, was seinerseits auf eine von Jesu kurz vorher gezeigte Neigung oder Gemeinschaft mit diesem den Juden verhaßten Volke hinzudeuten scheint, vgl. auch aus unserm Abschnitte die Parabel Jesu vom barmherzigen Samariter Luc. 10, 30 — 37. Nach Luc. 10, 38 — 42. kam Jesus damals nach dem nahe bei Jerusalem gelegenen Bethanien, wo Maria und Martha waren, und es kann uns nun nicht mehr befremden, daß Jesus später und schon vor seiner Abreise zur Rettung des kranken Lazarus in dessen Familie so gut bekannt ist Joh. 11, 1 ff.

Wenn ferner behauptet werden mußte, daß der Abschnitt, worin einer zweiten Reise Jesu nach Judäa gedacht wird, oder Luc. 13, 22 — 17, 10. mit Joh. 11, 1 — 54. parallel stehe, so spricht dafür namentlich noch der Grund, daß das charakteristische Zeichen dieser Reise nach Johannes auch bei Lucas zutrifft. Denn auch nach Lucas kam Jesus, wie der Evangelist hier ausdrücklich andeutet, nicht nach Jerusalem. Zwar könnte es so scheinen wegen der Angabe Luc. 13, 22.: *πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ*. Allein daß die Präposition hier bloß die Richtung und nicht das Ziel der Reise angebe (vielleicht ist der Ausdruck *εἰς Ἱερουσαλήμ* gewählt, in der bewußten Absicht, in dem Satze auch eine äußere Gleichförmigkeit mit den correspondirenden Parallelen Luc. 9, 51. und 17, 11. hervorzurufen), das ergiebt sich deutlich aus der gleich angereihten Erzählung Luc. 13, 31 — 35. Das Gespräch Jesu mit den Pharisäern, welches hier berichtet wird, fiel auf denselben Tag, da Jesus abreiste (Luc. 13, 31. *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ*), und an einem Orte, der noch drei Tagereisen (*δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι*, Luc. 13, 33.) von dem Ziele seiner Reise, wie aus Johannes hervorgeht, von Bethanien entfernt war. Damals nun oder beim Beginne der zweiten judäischen Reise sprach Jesus ausdrücklich die Absicht aus, Jerusalem erst am nächsten Paschafeste zu besuchen, indem er nach Luc. 13, 35 [1])

1) Die Stelle Luc. 13, 34. 35. kehrt Matth. 23, 37 — 39. wieder.

sagte: „Ihr (Bewohner Jerusalems) werdet mich nicht sehen, bis die Zeit kommt, wann Ihr sagt (es ist dies der Paschagruß an die Festreisenden zur Paschazeit): Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn.“ Er hat Wort gehalten. Als er dann wirklich zum nächsten Pascha in die Thore von Jerusalem einzog, riefen ihm die Juden jenen Festgruß zu, indem sie nur noch seine Messiaswürde hervorhoben: Gesegnet sei der König, sprachen sie, der da kommt im Namen des Herrn Luc. 19, 38 Parall. Ferner war Jesus nach Johannes in dem peräischen Bethanien oder doch in einem benachbarten Orte, Joh. 10, 40 — 42. vgl. Joh. 11, 6., als er nach Judäa aufbrach, und hierzu paßt wiederum, daß er nach Luc. 13, 33. einen Marsch von 3 Tagereisen zu machen hatte. Vielleicht wählte er auch in jener schönen Parabel von Lazarus und dem reichen Manne den Namen des Lazarus Luc. 16, 19 — 31., weil schon vor ihrer Ankunft der Tod des geliebten Lazarus die Gemüther bewegte Joh. 11, 11 — 16.

Endlich die Darstellung der letzten judäischen Reise Jesu bei Lucas, deren Beginn Luc. 17, 11. angezeigt wird. Um nach Jerusalem zu reisen, ging Jesus damals mitten durch Samarien und Galiläa, zuerst durch Samarien und dann durch Galiläa! Ist da nicht deutlich genug die Meinung ausgesprochen, daß Jesus sich an der Südgränze Samariens, wie Johannes ergänzend und bestätigend aussagt, in Ephraim aufgehalten habe? Von hieraus ging er mitten durch Samarien und Galiläa (und Peräa) nach Jerusalem, augenscheinlich in der Absicht, um, bevor er, wie er wußte, den Tod am Pascha leiden würde, noch die Örter und Personen zu sehen, in und an denen er seine erlösende Thätigkeit längere Zeit hindurch bezeugt hatte. Indem er so auf die gewöhnliche

---

Hier ist sie indeß nur ein unächter Zusatz aus Lucas, von der Hand eines alten Lesers, wie schon Credner Einleit. I. S. 67. 136. mit Berücksichtigung ihrer sprachlichen Beschaffenheit im Vergleich zu dem übrigen Matthäusevangelium geurtheilt hat. Abgesehen davon, giebt der Ausspruch an dieser Stelle auch keinen Sinn. Denn nach seinem letzten Einzuge in Jerusalem haben die Bewohner Jerusa-

Feststraße der Galiläer kam, durfte er auch um so weniger besorgen, daß er auf diesem letzten Festzuge, auf welchem er seine messianische Hoheit in Jerusalem wirklich offenbaren wollte, die Gemüther der dort versammelten Juden von vorn herein wider sich einnehmen werde.

Wir haben somit durch die gegenseitige Controle [1] des Johannes und Lucas gesehen, daß die Berichte beider Evangelisten, obgleich völlig unabhängig von einander verfaßt, doch beide auf geschichtliche Glaubwürdigkeit Anspruch machen dürfen und sich nur in erfreulicher Weise einander ergänzen. Was aber speciell den Lucas anlangt, so sehen wir, daß er auch in unserm Abschnitte chronologisch geschrieben hat, was bei seiner ausdrücklichen Erklärung, καθεξῆς zu schreiben Luc. 1, 3., auch von vorn herein zu erwarten war.

Wenn wir von hier aus auf dieses von Lucas abgelegte Selbstzeugniß über Art und Ordnung seiner Geschichtschreibung zurückblicken, so erscheint es schwer begreiflich, wie selbst Vertheidiger des Lucas eine unchronologische Anordnung unseres Abschnitts behaupten konnten. Denn indirect klagten sie ihn eben damit der Unfähigkeit an, daß er einen, wie er selber angiebt, leitenden Grundgedanken seiner Schrift, welcher zudem Nichts weniger als eine besonders ausgebildete Denkkraft voraussetzt, nämlich den Gedanken der chronologischen Anordnung, nicht habe realisiren können. Wenn wir indeß von der Verlegenheit der Apologeten ganz absehen, welche nicht selten vielleicht einen nicht geringen Antheil an dieser Behauptung hatte, so scheint sich letztere namentlich aus folgenden [2] Grün-

---

lems nie wieder zu Jesu gesagt: Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn.

1) Hierdurch sind sämmtliche Einwürfe beseitigt, welche Strauß II. S. 276 ff. gegen die Evangelienharmonie an unserer Stelle macht. Es wäre doch ein bischen gar zu merkwürdig, da Johannes und Lucas nicht bloß in den genannten drei Reisen, sondern auch in den charakteristischen Einzelnheiten derselben übereinstimmen, wenn man dieß bloß für ein Spiel des Zufalls halten wollte.

2) Diese und ähnliche Gründe haben Schleiermacher, über die Schriften des Lucas Th. 1., auf die Hypothese gebracht, daß Lucas hier einen Reisebericht, in welchem die beiden letzten Reisen Jesu

den, die allerdings einen gewissen Schein haben, entwickelt zu haben.

Gleich irreleitend war die gewöhnliche (de Wette, Meyer, Olshausen, Kühnöl u. A.) Erklärung der Worte Luc. 9, 51.: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ κ. τ. λ. „es geschah, als die Tage seiner Aufnahme (in den Himmel) voll wurden." Denn dann könnte mit diesen Worten allerdings kaum etwas Anderes als die Schilderung der letzten Reise Jesu eingeführt sein, deren End-Resultat eben seine Himmelfahrt war. Aber bei dieser Erklärung müßte nicht nur dem Lucas ein grober chronologischer Verstoß zugeschrieben werden, denn hier begann nicht die letzte, sondern, wie wir gesehen haben, die drittletzte Reise Jesu nach Judäa, sondern die Worte, für sich genommen, können gar nicht bedeuten, was sie bedeuten sollen. Denn erstens ἀνάληψις αὐτοῦ, Aufnahme Jesu, ist weder an sich noch namentlich in diesem Zusammenhange gleichbedeutend mit der Aufnahme Jesu in den Himmel, es fehlt ja grade das charakteristische Merkmal zu dem Begriff Himmelfahrt, εἰς τὸν οὐρανόν; und wer könnte an unserer Stelle des Zusammenhangs wegen von vorn herein die Himmelfahrt erwarten! Wenn man sich aber auf den Sprachgebrauch von ἀναλαμβάνεσθαι Apstg. 1, 2. 11. 22. 1 Tim. 3, 16. (das Substantiv kommt im N. T. nicht vor) berufen hat, so ist das ganz ohne Grund geschehen. Denn entweder ist der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν, Apstg. 1, 11. vgl. Marc. 16, 19., oder ein entsprechender, Apstg. 1, 22. ἀφ' ἡμῶν „aus unserer Mitte weg, von der Erde weg" und 1 Tim. 3, 16. ἐν δόξῃ, hinzugefügt — an diesen Stellen entscheidet überdies schon der Zusammenhang über den Sinn des ἀναλαμβ. — oder wo dasselbe allein steht Apstg. 1, 2., ist es einerseits wieder durch den unmittelbarsten Zusammenhang und andrerseits durch das

---

zum Enkänienfest (K) und letzten Pascha zusammengemischt seien, zum Theil ohne die rechte Sachkenntniß eingeschaltet habe. Im Wesentlichen sind dieser Hypothese Neander, Olshausen u. A. beigetreten. Besonders stark spricht sich de Wette zu Luc. 9, 51. gegen dieselbe aus.

Vorhergehende, auf das der Leser ausdrücklich verwiesen, und in dem es für ein ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν erklärt wird, Apst. 1, 1. 2. vgl. Luc. 24, 51., und durch das gleich Nachfolgende, Apstg. 1, 11. vgl. V. 9 u. 10., als ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν bestimmt. Ähnlich 2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. Zweitens, wenn auch ἀνάληψις αὐτοῦ an sich die Himmelfahrt Jesu bezeichnen könnte, so doch hier nicht, weil es mit dem Plural τὰς ἡμέρας verbunden ist. Denn nach keinem Evangelisten, und namentlich nicht nach Lucas, ist Jesus an mehreren Tagen gen Himmel gefahren, sondern nur an einem Tage, dem letzten seines irdischen Aufenthalts: weßhalb Lucas auch nirgends von Tagen der Himmelfahrt Jesu spricht und sprechen konnte, sondern nur von einer ἡμέρᾳ, ᾗ ἀνελήφθη, Apstg. 1, 2 u. 22. Aus demselben Grunde sagt Lucas z. B. auch und mußte er sagen Apstg. 2, 1. ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν (Singul., nicht τὰς ἡμέρας) τῆς πεντηκοστῆς; denn der 50ste Tag (nach dem ersten Paschatage) oder das Pfingstfest wurde nur an einem Tage gefeiert. — Der wahre Sinn von Luc. 9, 51. ergiebt sich sofort, wenn man die Worte nur durchaus getreu wiedergiebt. „Es geschah aber, als die Tage seiner Aufnahme voll wurden," das heißt natürlich: als die Tage voll wurden oder zu Ende gingen, da seine Person noch auf der Erde oder einem bestimmten Theil der Erde und von Menschen aufgenommen werden konnte. Über die Aufnahme Jesu von Seiten der Menschen ist auch im Vorhergehenden Luc. 9, 48. (ἐμὲ δέχεται) und Nachfolgenden Luc. 9, 53. (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν) nur die Rede. Lucas will entweder sagen: Am Abend seines Lebens, am Ende einer längern Wirksamkeit, in Folge deren er hoffen durfte, sich in den Herzen seiner Mitmenschen eine gute Stätte bereitet zu haben, mußte es sich noch ereignen, daß Jesus von den Bewohnern eines samaritischen Fleckens nicht aufgenommen wurde (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν). Oder: als die Tage zu Ende gingen, in denen er Aufnahme fand, (aus dem Zusammenhange versteht sich, in Galiläa), reiste er nach Jerusalem, um dort zu wirken. Die zuletzt gegebene Auslegung halte ich für richtig. Daß ihm damals die Em-

pfänglichkeit der Galiläer weniger entgegen kam als früher, hat Lucas gleich darauf angedeutet Luc. 10, 13 — 15. vgl. 9, 58., und auch in den Parallelen bei Johannes 6, 66. 7, 3. wird die Abnahme seiner dortigen Schüler berichtet.

Man nahm ferner wahr, daß in unserm Abschnitte bei Lucas manche (Rede-) Stücke vorkommen, welche Matthäus an einer andern Stelle hat. Wie nun dieser nicht chronologisch geschrieben hatte, so sollte es auch Lucas, zumal in unserm Abschnitte, nicht gethan haben. Aber wie durfte man so schließen, da einerseits ein solcher Schluß durch ein ausdrückliches Zeugniß des Verfassers widerlegt wurde, und andrerseits das zu erklärende Phänomen durch die in der jüngsten Zeit allgemeiner anerkannte Einsicht in die nicht durchaus chronologische Natur des Matthäusevangeliums befriedigend erklärt werden konnte, auch der chronologisch schreibende Marcus für die chronologische Art des Lucasevangeliums gegenüber dem Matthäusevangelium Gewähr leistete!

Endlich bemerkte man, daß Lucas selber in unserm Abschnitte auffallend wenige chronologische und topographische Angaben habe, dagegen desto häufiger die bloß (äußerlich) anreihenden Formeln ἔλεγε δέ, εἶπε δέ u. s. w. Indeß hat er doch die Anfänge seiner drei judäischen Reisen scharf genug ausgezeichnet, Luc. 9, 51. 13, 22. 17, 11., und indem er die mitzutheilenden Dinge an den geeigneten Orten einschaltete, auch ihre Stelle im Leben Jesu im Allgemeinen angezeigt. Wenn er aber nur wenig specielle zeitliche und örtliche Angaben hinzufügte, so hat man das daraus zu erklären, daß er abgesehen von der Aussonderung und Aussendung der Siebenzig 1) Luc.

1) Die Zeit der Aussonderung der Siebenzig ist bezeichnet durch μετὰ ταῦτα Luc. 10, 1., sie fiel also zufolge des Zusammenhangs gleich nach dem Beginn der drittletzten judäischen Reise Jesu, nach Johannes unmittelbar vor oder während des Hüttenfestes. Der Ort ist das samaritanische Gebiet Luc. 9, 51 — 53., und hier sandte er sie in jede Stadt und jeden Ort vorauf, wohin er selber zu gehen im Begriff stand, Luc. 10, 1. vgl. 10, 17. Zeit, Ort und Zahl der Jünger sind nicht ohne Bedeutung. Von der Zahl ist dies ziemlich allgemein anerkannt. Wie die 12 Apostel die Sendboten an

10, 1—17., wo aber Zeit und Ort angedeutet sind, sonst nur Redeelemente berichtet, und daß ein Berichterstatter von diesen,

---

die 12 Stämme Israels waren, also die Bestimmung des Evangeliums zunächst für Israel repräsentirten, so bezeugten die 70 Jünger die Bestimmung des Evangeliums für die heidnischen Völker, welche von den Juden damals in der Siebzigzahl zusammengefaßt wurden: weßhalb z. B. die Bibel der Hellenisten, schon nach Josephus, von den Siebzigern gedollmetscht sein soll. Wenn die Zwölf ursprünglich den Auftrag hatten Matth. 10, 5. 6. „Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel", so war der Ort, wo die Siebzig zuerst ausgesandt wurden, eben das Samarien, wohin die Zwölf nicht gehen sollten. Sie stehen also umgekehrt in ursprünglicher Beziehung zur Heidenwelt, zu der von den Juden auch die Samariter, vgl. Matth. a. a. O. und Joh. 4, 9. 22., um die Zeit Jesu gerechnet wurden. Der Zeit nach wurden die Siebzig später ausgesandt als die Zwölf, diese in der Zeit des Pascha, jene in der Zeit des darauf folgenden Hüttenfestes. Damit bezeugte Christus durch die That, daß er zuerst Sendboten wollte an das Volk Israel und dann an die heidnischen Völker. So hatte es im Großen und Ganzen der Herr selber gemacht, indem er sich zuerst an das Volk Israel wandte, an die Judäer und Galiläer, und erst am Abend seines Lebens und seiner Wirksamkeit an die Samaritaner. Nur seinem Beispiele u. seiner Weisung folgten später die Apostel in Jerusalem, folgte auch Paulus, wenn er im Briefe an die Römer 1, 10. lehrte: „Zuerst den Juden und dann den Griechen", und wenn seine Missionspraxis nach der Apostelgeschichte darin bestand, daß er in den heidnischen Städten zuerst den Juden in der Synagoge das Evangelium predigte, und erst, nachdem er hier keinen Eingang gefunden hatte, den Heiden. Denn weder über diesen Grundsatz noch darüber, daß das Evangelium an alle Völker der Erde zu bringen sei, ist je ein Zweifel unter den Aposteln gewesen. Die apostolischen Bedenken betrafen nur die Frage, unter welchen Bedingungen, ob, und zwar schon damals, mit oder ohne Beibehaltung des jüdischen Ritualgesetzes das Evangelium an die Heiden gebracht werden solle oder nicht. Über die erstern Puncte waren sie theils durch das A. T. theils durch die Worte und das Beispiel Jesu hinreichend belehrt, und namentlich auch durch die Aussonderung und Aussendung der 70 Jünger in dem dem heidnischen Gebiete fast gleichgeachteten Samarien.

An der inneren Beziehung der Auswahl und Aussendung der

je mehr selbige ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als mit einem gewissen Inhalt versehene Reden von Gewicht waren, um so weniger ihre räumlich zeitlichen Verhältnisse mit zu überliefern hatte, vgl. S. 314. Immer hat er aber und auch in unserm Abschnitt sein Versprechen, chronologisch oder καϑεξῆς zu schreiben, gelöst. Denn chronologisch schreiben in diesem Sinn und die Darstellung überall mit besondern chronologischen Merkzeichen versehen, sind, wie sich von selber versteht, zwei ganz verschiedene Dinge. Und Letzteres kann man aus besondern Gründen unterlassen, während man doch Ersterm getreu bleibt.

Was nun Lucas unterlassen hat, kann hier zum Theil mit Hülfe der johanneischen Parallele ergänzt werden. Die drittletzte judäische Reise Jesu sammt dem sich anschließenden Wirkungskreise Jesu hat ihre Darstellung Joh. 7, 10 — 10, 42. gefunden; bei Lucas steht die Parallele 9, 51 — 13, 21. Jesus reis'te aus Galiläa in der Zeit des Hüttenfestes Joh. 7, 2. (15ten Tischri = 12ten October) später als seine Brüder Joh. 7, 10. und zwar so ab, daß er durch Samarien reisend und hier die

Siebzig zu der der Zwölfe, welche in der vorstehenden Erörterung wiederholentlich vorausgesetzt ist, kann schwerlich gezweifelt werden, da sie nicht nur an sich zu Tage liegt, sondern auch Luc. 10, 1. (καὶ ἑτέρους) vgl. Meyer z. d. St., ausdrücklich angedeutet wird. Die Geschichtlichkeit der Aussendung der 70 aber kann nach den erörterten innern Bezügen ihres Berufs zu Zeit, Ort und Zahl der Auswahl und ausgewählten Individuen so wenig in Frage gestellt werden, daß man kühn sagen darf, daß die Wirkungsweise Christi auf der einen und die Missionspraxis der ersten Kirche und ihrer Träger, der Apostel, wie sie uns überliefert wird, auf der andern Seite fast mit Nothwendigkeit neben der Berufung der Zwölfe eine Handlung wie die Berufung der Siebzig von Seiten Christi voraussetzt. Das einzige Bedenken, welches noch vorgebracht werden kann und oft vorgebracht ist, ihre Übergehung in dem Evangelium des Matthäus und Marcus, wird entfernt durch das Resultat der chronologischen Untersuchung, daß diese Evangelisten jenen Zeitraum überhaupt nicht geschildert haben. Denn Johannes, der den Zeitraum freilich schildert, hat neben manchem Andern sogar die Aussonderung der Zwölfe, obwohl er sie recht gut kennt, nach dem Plane seines Evangeliums mit Stillschweigen übergangen.

Siebzig aussendend in der Mitte des Festes (15ten October vgl. oben S. 309.) Joh. 7, 14. bereits im Tempel zu Jerusalem lehren konnte. An diesem Tage, dem Sabbat, der ins Fest fiel, scheint geschehen zu sein, was Joh. 7, 14—36., und am letzten großen Tage des Festes, dem 22sten Tischri (19ten October), der wieder besonders heilig war (er wurde mit dem ersten Festtage 3 Mos. 23, 35. 36. als Sabbat betrachtet) und hier deßwegen μεγάλη genannt wird, geschah, was Joh. 7, 37 — 53. berichtet wird. Joh. 9, 14. wird wieder ein Sabbat erwähnt, an welchem Jesus den Blindgebornen heilte, Joh. 9, 1—12.

An diesem Sabbate geschah Alles, was Joh. 8, 1. 2.[1]) 8, 12—10, 21. berichtet wird, wie aus dem Zusammenhang des johanneischen Textes erhellt; man vgl. Joh. 8, 30. (ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος), 9, 1. (παράγων und dazu 8, 59.), 9, 13., 10, 1. (ὑμῖν sind hier dieselben, welche 9, 41. mit ὑμῶν angeredet werden), 10, 21.[2]). Jener Sabbat wird der erste Sabbat nach dem Hüttenfest, im Jahre 782 u. c. also der 25ste Tischri oder 22ste October gewesen sein; damals hielten sich noch viele Festreisende in Jerusalem auf, und bald darauf und nach Joh. 10, 21., scheint Jesus, da seinen Anhängern (Joh. 9, 22.) wie seiner Person (Joh. 8, 59.) Ge-

---

1) Ich theile das Resultat der Kritik, daß die Section von der Ehebrecherin Joh. 8, 3—11. ein unjohanneischer Zusatz ist; vergl. meine Schrift, de Christiano capitis poenae vel admittendae vel repudiandae fundamento p. 26 sqq. Doch halte ich Joh. 7, 53—8, 2. für ächt, schon deßhalb, weil sonst das αὐτοῖς Joh. 8, 12. Nichts hätte, worauf es sich beziehen könnte. Ähnlich viele codd., welche jene Perikope sonst als unächt oder verdächtig bezeichnen; s. die Ausgabe des N. T. von Schulz und die ausführliche Darlegung von Lücke zu d. St.

2) Gegen diese ausdrücklichen Aussagen des Textes scheinen die Einwendungen von Jakobi a. a. O. S. 870 ff., der eine längere Zeit für jene Reden Jesu bedingen will, unerheblich zu sein. Namentlich möchte der Grund, daß für jene kurze Zeit zu viel Reden Jesu berichtet seien, von Johannes selber da, wo er die letzte Nacht, welche Jesus unter seinen Jüngern verweilte, beschreibt, thatsächlich widerlegt sein.

fahr drohte, sich wie früher einmal bald nach dem Pascha (Joh. 3, 22.) aufs judäische Land zurückgezogen zu haben, vgl. S. 318. Doch am nächsten Enkänienfeste, welches seit den Zeiten der Makkabäer (1 Makk. 4, 56 ff.) 8 Tage lang vom 25sten Kislev an gefeiert wurde, fand er sich wieder in Jerusalem Joh. 10, 22. ein, um wieder verfolgt Joh. 10, 39. alsbald nach dem peräischen Bethanien zu gehen, Joh. 10, 40. vgl. 1, 28. Wie lange er sich damals in Peräa aufgehalten habe, ist von Johannes nicht genauer berichtet. Doch kann es nicht ganz kurze Zeit gewesen sein, da nach Joh. 10, 42. dort Viele (πολλοί) an ihn gläubig geworden sein sollen; vgl. Jakobi a. a. O. S. 881.

Joh. 11, 1—54. vgl. Luc. 13, 22—17, 10. behandelt dann die zweitletzte judäische Reise Jesu mit ihrem Abschlusse, dem Aufenthalte Jesu in Ephraim an der südlichen Gränze Samariens. Anfangspunct der Reise und Dauer des Aufenthalts in Ephraim wissen wir nicht genau, nur das wissen wir, daß Jesus wegen der Feindseligkeit des pharisäisch gesinnten Sanhedrin Joh. 11, 47—53. sich sehr kurze Zeit in dem unweit Jerusalem gelegenen Bethanien verweilte, und länger in Ephraim, aber doch höchstens 1 bis $1\frac{1}{2}$ Monate. Denn der 15te Nisan im Jahre 783 fiel auf den 7ten April, und schon einige Zeit vor demselben muß Jesus seine letzte judäische Reise angetreten haben, in Folge deren er auf einem längern Umwege (mitten durch Samarien, Galiläa und Peräa) von Ephraim aus 6 Tage vor dem Pascha Joh. 12, 1. in Bethanien anlangte.

Schließlich wollen wir noch die Harmonie der synoptischen Berichterstattung über die letzte Reise Jesu untersuchen, Luc. 17, 11—19, 28. Marc. 10, 1—52. Matth. 19, 1—20, 34. Wir legen zunächst wieder das urkundliche Verhältniß in einer tabellarischen Übersicht vor.

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Zeit. | Ort. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 a. | 17, 11-18, 14. | — | — | ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτ. εἰς Ἱερουσαλήμ. | διήρχετο διὰ μέσ. Σαμαρ. καὶ Γαλιλ. |
| b. | — | 10, 1-12. | 19, 1-12. | μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδ. | διὰ τ. πέραν τοῦ Ἰορδάνου. |
| 2. | 18, 15-17. | 10, 13-16. | 19, 13-15. | Matth. τότε. | |
| 3 a. | 18, 18-30. | 10, 17-31. | 19, 16-19, 30. | Marc. ἐκπορευομ. αὐτοῦ εἰς ὁδόν. | |
| b. | — | — | 20, 1-16. | | |
| 4. | 18, 31-34. | 10, 32-34. | 20, 17-19. | Marc. ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερουσαλήμ. Matth. ἀναβ. ὁ Ἰησ. εἰς Ἱερουσαλ. | |
| 5. | — | 10, 35-45. | 20, 20-28. | Matth. τότε. | |
| 6 a. | 18, 35-43. | 10, 46-52. | 20, 29-34. | | Luc. ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτ. εἰς Ἱεριχώ. Marc. u. Matth. ἐκπορευομ. αὐτ. ἀπὸ Ἱεριχώ. |
| b. | 19, 1-10. | — | — | — | καὶ εἰσελθ. διήρχ. τὴν Ἱεριχώ. |
| 7. | 19, 11-28. | — | (25, 14-30.) | — | Luc. διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλήμ. |

Sehen wir davon ab, daß Matthäus einige Reden an einem chronologisch nicht richtigen Orte hat, vgl. Nr. 7. und Einzelnes unter Nr. 1 a., wovon die Gründe in der uns bereits bekannten allgemeinen Beschaffenheit dieses Evangeliums liegen: so ist bei der großen Übereinstimmung der synoptischen Anordnung nur noch zu sprechen über die localen Angaben unter Nr. 1 u. 6 a.

Hat uns Lucas 17, 11. unter Nr. 1. gesagt, daß Jesus, um nach Jerusalem zu gelangen, mitten durch Samarien u. Galiläa gereis't sei, so werden wir selber schon weiter schließen, daß er nicht durch Samaria zurück, vgl. S. 322., sondern durch Peräa nach Judäa gereis't sei, und werden darin bestärkt werden, wenn er nach Lucas 19, 1. später nach Jericho kommt. Nun, was wir aus Lucas so schließen, ist bei den andern Synoptikern ausdrücklich gesagt: Jesus reis't nach Marc. 10, 1. und Matth. 19, 1. von Galiläa wirklich durch Peräa nach Judäa. Ein eigentlicher Widerspruch, der freilich sehr unbedeutend wäre, scheint dagegen unter Nr. 6 a. anerkannt werden zu müssen, wenn dem Anschein nach dieselbe Blindenheilung von Lucas jenseits und von Marcus diesseits Jericho gesetzt wird. Wenn man zur Glaubwürdigkeit der Evangelien indeß kein zu geringes Vertrauen mitbringt, so wird man diesen Widerspruch so auflösen können, daß man zwei Blindenheilungen annimmt, eine jenseits und eine andere diesseits Jericho, um so mehr als keiner von beiden Evangelisten verpflichtet war, alle Heilungen der Art zu erzählen, jeder von ihnen aber nach dem bei ihm herrschenden Zusammenhange ein Interesse hatte, grade die von ihm berichtete Blindenheilung mitzutheilen. Denn Marcus war es überhaupt nur um die Wunderhandlung in der Nähe von Jerusalem zu thun, Marc. 10, 52. 11, 1. Lucas aber mußte wegen der Erzählung vom Zachäus, die er allein hat Luc. 19, 1—10., zeigen, daß Jesus schon vor Jericho viel Aufsehen im Volke gemacht habe (Luc. 18, 43. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ, bei Lucas allein), um zu erklären, wie er unter Andern auch den Zachäus zur Schau seines Einzuges herbeilocken konnte. Daß diese Ausgleichung mehr als bloße Combination sei, möchte durch Matthäus fast entschieden werden, da dieser wirklich zwei Blindenheilungen hat, Matth. 20, 30., wenn er sie auch nach seiner zusammenfassenden Art ganz an demselben Ort geschehen läßt.

Fünfter Abschnitt.

## Von dem letzten königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu seinem Tode und seiner Grablegung. Die Leidenswoche.

Für den angegebenen Zeitraum von sechs oder, wenn wir von der Ankunft Jesu in Bethanien rechnen, sieben Tagen findet sich der Text Luc. 19, 29—23, 55. Marc. 11, 1—15, 47. Matth. 21, 1—27, 61. Joh. 12, 12—19, 42.

Wir dürfen wegen des besondern Gewichtes, welches das christliche Bewußtsein und die evangelische Verkündigung stets auf das Leiden und Sterben Christi gelegt hat, erwarten, daß dieser Abschnitt von unsern Evangelisten mit besonderer Sorgfalt wird behandelt sein. Dennoch soll auch hier der Widerstreit zwischen ihnen, der dann freilich ein, zumal chronologisch sehr folgenreicher sein würde, anerkannt werden müssen. Namentlich werden über den Mittelpunct desselben, den Todestag Christi, von den Auslegern die verschiedensten Ansichten gehegt. Wir werden darum wohl thun, wenn wir erst über diesen Hauptpunct ins Reine zu kommen suchen, um darnach die übrigen Puncte zu ordnen und zu beurtheilen.

### I. Todestag Christi.

Wir unterscheiden drei Fragen: 1) An welchem Wochentage ward Jesus gekreuzigt? 2) Ist er am Tage nach oder vor dem Abend, da das gesetzmäßige Paschamahl gegessen wurde, am 15ten oder 14ten Nisan gekreuzigt, hat er also sein Abendmahl, die coena domini, bei Gelegenheit des Paschamahls eingesetzt oder nicht? 3) In welchem Jahre und an welchem Datum des julianischen Kalenders ist Christus gestorben? Die Trennung dieser Fragen wird um so nöthiger

sein, je mehr von Alters her über Chronologie und Anordnung der Leidenswoche gestritten [1] ist.

### 1. An welchem Wochentage ward Jesus gekreuzigt?

Alle Evangelisten antworten einstimmig: am Freitag. Lucas sagt 23, 54., nachdem er von der Grablegung Jesu gesprochen hat, welche sich unmittelbar an seinen Tod anschloß: es war παρασκευή, d. i. es war Freitag. Dazu stimmt, daß er sofort hinzufügt: „der Sabbat war im Begriffe anzubrechen." Der auf die παρασκευή folgende Tag, an dem die bei Jesu Grablegung gegenwärtigen Frauen ruhten, wird ferner Luc. 23, 56. Sabbat oder Sonnabend genannt. Und nach Luc. 24, 1. gehen die Frauen am ersten Tag in der Woche, d. i. unserm Sonntag, des Morgens in der Frühe zum Grabe. Bei Marcus 15, 42. heißt der Todestag Jesu ebenfalls παρασκευή, welcher Ausdruck erklärt wird in dem allgemein verständlichen Zusatze: ὅ ἐστι προσάββατον. Nachdem der Sabbat vorbei war, oder am Abend des Sonnabend Marc. 16, 1. kaufen die Frauen Specereien. Am ersten Tage in der Woche sehr früh Marc. 16, 2. gehen sie zum Grabe, vgl. Marc. 16, 9. Matthäus sodann fügt zu dem auf den Todestag Jesu folgenden Tage Matth. 27, 62. die nähere Bestimmung hinzu: ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν; und die Stunde des Auferstehungstages, in welcher die Frauen zum Grabe eilten, nennt er Matth. 27, 1. τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων. Mit den Synoptikern stimmt endlich auch der Evangelist Johannes. Auch ihm fällt der Todestag auf eine παρασκευή Joh. 19, 31. 42., und darauf kommt ein Sabbat Joh. 19, 31.; am Sonntag Morgen geht Maria aus Magdala zum Grabe des Aufer-

1) Die Litteratur des Streits s. bei Thieß krit. Commentar I. 363 ff. Usteri comm., in qua evang. Joa. genuinum esse ex comparatis 4 evang. narrationibus de coena ultima et passione J. C. ostenditur. Turici 1823. p. 13 sqq. Sieffert Ursprung des 1. kanon. Evang. S. 127 ff. Lücke zu Joh. 18, 28. Tholuck zu Joh. 13, 1. Hase, Leben Jesu S. 171 ff. Winer R. W. d. A. Pascha.

standenen Joh. 20, 1. Bei sämmtlichen Evangelisten wird also als Wochentag des Todes Christi der Freitag oder die παρασκευή angegeben.

So geschiehts auch in der häufig mißverstandenen und dann folgenreichen Stelle Joh. 19, 14.: Ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Schon der Wortlaut, nämlich der Ausdruck παρασκευή, führt im Zusammenhange des johanneischen Textes Joh. 19, 31. 42., wo derselbe Ausdruck vom Freitag gebraucht wird, darauf, daß der Todestag Jesu auch hier als Freitag (so Clausen [1]), Tholuck, Olshausen, Hengstenberg [2])) bestimmt sei. Doch wird diese Erklärung von der Mehrzahl der Exegeten (de Wette, Lücke, Krabbe, Winer, Meyer u. A.) für philologisch unzulässig gehalten. Παρασκευή soll wegen des Zusatzes τοῦ πάσχα nur den Rüsttag auf das Pascha, d. i. den dem 15ten Nisan vorhergehenden Rüsttag oder 14ten Nisan [3]), bezeichnen können, so daß einerseits Christus noch vor dem Genuß des jüdischen Paschamahls (am Abend des 14ten Nisan) gekreuzigt und andrerseits über den Wochentag seiner Kreuzigung an unserer Stelle Nichts ausgesagt wäre. Wäre der dem Paschafeste angehörende Freitag gemeint, so hätte, behauptet man, παρασκευὴ τοῦ σαββ. τ. πάσχ. oder doch παρασκ. ἐν τῷ πάσχ. gesagt werden müssen. Die Prämisse, von welcher dieser Einwurf ausgeht, ist, daß παρασκευή τ. πάσχ. den Rüsttag auf das Pascha bedeuten könne, ja bedeuten müsse. Aber — und das dürfte doch entscheidend sein — es hat auch nicht ein einziges Beispiel beigebracht werden können, um diesen Sprachgebrauch zu erweisen. Man wird also wenigstens bis dahin, daß dies ge-

1) Quatuor evangel. tabulae synopticae. Havniae 1729. p. 148.

2) Evangelische Kirchenzeit. 1838. Nr. 98 — 102.

3) Der dem Pascha zunächst vorhergehende Rüst- oder Werkeltag war sogar der 13te Nisan, da der 14te nach damaliger jüdischer Obser- vanz Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. Luc. 22, 7. bereits zum Feste gerechnet wurde. Bei jener Auslegung des johanneischen παρασκ. τ. πάσχα würde mithin der noch schneidendere Widerspruch entstehen, daß Jesus nach Johannes bereits am 12ten Nisan Abends sein letztes Mahl gegessen hätte und am 13ten gekreuzigt wurde, wäh-

schehen, gerade umgekehrt bloß die oben aufgestellte Ansicht für philologisch gesichert halten dürfen. Denn es leidet andrerseits keinen Zweifel, daß *παρασκευή*, ohne den Zusatz *τοῦ σαββάτου*, bei den griechisch sich ausdrückenden Juden eine gewöhnliche Bezeichnung unsers Freitags war; vgl. Luc. 23, 54. Marc. 15, 42. Matth. 27, 62. Joh. 19, 31. 42., ferner Jos. Ant. 16, 6. 2. [1]) (selbst in einem kaiserlichen Decrete) und zu Marc. 15, 42. die für Namen und Bedeutung der jüdischen Feste wichtige Stelle Judith 8, 6. Auch bei den Kirchenscribenten wurde *παρασκευή* ganz gewöhnlich für unsern Freitag gesetzt, s. Suicer. unter *παρασκ.* Die ursprüngliche Bedeutung des Worts trat bei seinem häufigen Gebrauch im Bewußtsein der Redenden natürlich eben so zurück, wie bei uns z. B. Niemand mehr bei dem Gebrauch des Ausdrucks Sonntag an dessen Etymologie „Tag der Sonne" denkt, und doch kann man die Formel *παρασκ. τ. πάσχα* nur dann concis oder undeutlich finden, wenn man dabei an unser deutsches Rüsttag, welches für uns kein unmittelbares Synonymon von Freitag ist, denkt. Oder warum hätte Johannes nicht eben so gut von einer *παρασκευὴ τ. πάσχα* [2]), einem Freitag der Paschafestzeit reden können, wie Ignatius epist. ad Philipp. c. 13. eines Sabbats der Paschafestzeit (*σάββατον τοῦ πάσχ.*), der Kirchenhistoriker Sokrates hist. eccl. 5, 22. eines Sabbats der Festzeit (*σάββατ. τῆς ἑορτῆς*), Hippolytus in seiner Ostertafel der christlichen Ostersonntage (*αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατ' ἔτος*) u. s. w. Erwähnung [3]) thun! De Wette giebt auch die von uns

rend er nach den Synoptikern, s. unten, mit den Juden das Paschamahl aß und am darauf folgenden Tage oder 15ten Nisan hingerichtet wurde.

1) *ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης.* Bei Jos. Ant. 3, 10. 7. heißt der Freitag auch *ἡ πρὸ τοῦ σαββάτου*, d. i. *προσάββατον*.

2) Der Gebrauch von *πάσχα* im Sinne der ganzen, siebentägigen Paschazeit ist ächt johanneisch, Joh. 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1. (?) 13, 1. vgl. S. 255.

3) Der Name *παρασκευή* „Rüstung, Zubereitung" = Freitag scheint

geltend gemachten philologischen Instanzen gegen seine Erklärung „Rüsttag auf das Pascha" zu; nur glaubt er auf den talmudischen Sprachgebrauch zur Rechtfertigung seiner Auffassung von παρασκ. provociren zu dürfen. Er bemerkt: „παρασκ. entspricht (?) dem hebr. עֶרֶב, und sowie עֶרֶב הַפֶּסַח der Vorabend des Paschas ist, so παρασκ. τ. πάσχ. der Rüsttag des P." Daß עֶרֶב הַפֶּסַח „Abend des Pascha" den 14ten Nisan bezeichnet, ist freilich wahr und deutlich. Doch dürfte die angezogene Schlußfolgerung irrig sein, weil ihre Prämisse, der Satz, daß παρασκ. dem hebr. עֶרֶב entspreche, falsch ist. Denn wie wäre es denkbar, daß das bloße עֶרֶב (Abend) eben so wie παρασκευή den Freitag bezeichnen könnte! Letzterem entspricht vielmehr das talmudische ערבותא, vgl. S. 336. Note 3. und von diesem wäre ein Beispiel beizubringen

mit Bezug auf 2 Mose 16, 5. und zwar auf das dort stehende הֵכִינוּ gebildet zu sein, einer, wenn man das Folgende V. 22 ff. hinzunimmt, Grundstelle des Gesetzes, welche über die besondere Art des sechsten Wochentages handelt. Er bezeichnet also den Tag, an welchem die Speisen auf den folgenden Sabbat, um dessen Sabbatruhe nicht zu stören, zubereitet werden sollten (2 Mos. 16, 5. 23.), was allerdings für den sechsten Wochentag charakteristisch ist. Auch der entsprechende talmudische Ausdruck für Freitag ערבותא, d. i. Tag, wo der ערוב gemacht wurde, (vgl. darüber den tract. ערובים) ist mit Bezug auf diese Grundstelle 2 Mos. 16, 29. gebildet. Παρασκευή „Zubereitung", gleich „Tag der Zubereitung", ist eben so zu erklären, wie wenn פֶּסַח, ὑπέρβασις, Verschonung für Fest der Verschonung oder für Lamm der Verschonung, in dessen Schlachtung und Genuß eben die Paschafeier culminirte, gesetzt wird, oder wenn τὰ ἄζυμα „das Ungesäuerte" auch für das Fest der ungesäuerten Brote steht u. s. w. Wenn die oben angegebene Bedeutung von παρασκευή als richtig anerkannt wird, so erhellt sogar a priori, daß παρασκ. für keinen Vorfesttag gesetzt werden konnte: was auch deswegen von vorn herein unwahrscheinlich ist, weil die Art des sechsten Wochentags sich von der des Vorfesttags in wesentlichen Stücken unterschied. So hat jener Wochentag auch Judith 8, 6. den besondern Namen des προσάββατον, welcher nach Marc. 15, 42. unserm παρασκευή entspricht, erhalten. Dagegen würde der Name des Vorfesttags, analogisch gebildet, προεόρτιος oder προέορτος lauten, wie ihn Philo auch wirklich nennt.

gewesen. Wir müssen daher schließen, daß auch das johanneische *παρασκ. τ. πάσχ.* an sich und aus philologischen Gründen den ins Pascha fallenden Freitag als Todestag Jesu bezeichne, daß aber diejenigen Ausleger, welche den Rüsttag auf das Pascha verstehen, wie auch de Wette gleich darauf andeutet, sich nur noch auf andere Aussagen des johanneischen Textes, nach welchen der Todestag Jesu der Tag vor dem Pascha gewesen sein soll, berufen können. Diesen Gegengrund werden wir weiter unten beleuchten.

Merkwürdig, daß einige Exegeten dennoch selbst den Wochentag des Todes Christi anders bestimmt haben. In der neuern Zeit gehört zu ihnen namentlich Schneckenburger in seinen schätzbaren Beiträgen zur Einleit. ins N. T., in der Abhandlung: Chronologie der Leidenswoche S. 1 — 15. Er meint, Christus sei am 15ten Nisan, einem Mittwoch, gekreuzigt, habe dann 3 Tage, 16ten bis 18ten Nisan im Grabe geruht, um am 4ten (?) Tage, dem 19ten Nisan, einem Sonntage, aufzuerstehen. Abgesehen davon, daß die Synoptiker bei dieser chronologischen Anordnung verhältnißmäßig schlecht wegkommen, so besteht ihr Grundfehler darin, daß die johanneische *παρασκευή* von dem 16ten Nisan oder dem Garbenfest gedeutet wird. Für diesen Sprachgebrauch werden S. 6. zwei Beweisstellen angeführt, aus Philo de septenar. et fest. §. 21.[1]) und aus Origen. contr. Celsum 8, 22 [2]). Allein selbst wenn wir die johanneische Ausdrucksweise [3]) gar nicht berücksichtigen, dürften jene Stellen Nichts beweisen. Denn was den Philo a. a. O. anlangt, so wird vorausgesetzt, daß sein *προέορτος*

---

1) Ed. Mangey tom. 2. p. 294. *Τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις* (das Garbenfest) *προέορτός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται.*

2) *Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν κυριακῶν ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ πάσχα ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι᾽ ἡμερῶν γινόμενα κ. τ. λ.*

3) Vgl. schon Joh. Albrecht Bengel, Beweis, daß Christus an keinem Mittwoch, sondern am Freitag gestorben sei. 1746.

mit παρασκευή gleichbedeutend [1]) sei, woran wir nach dem Obigen wohl nicht ohne Grund zweifeln dürfen. Doch diese Prämisse selbst zugegeben, so hätte Johannes dann von einer παρασκευὴ τῆς πεντηκοστῆς, nicht, wie er thut, von einer παρασκ. τ. πάσχα oder einer παρασκ. schlechthin, reden müssen. Die Behauptung aber, daß Origenes in der angeführten, für Alter und Ursprung der christlichen Feste wichtigen Stelle „das Passah die παρασκευή auf die πεντηκοστή als κυριακή nenne", ist eben so grundlos. Denn wie die Wortstellung, die Satzfügung und die unmittelbare Ausführung ergeben, so redet Origenes an jener Stelle vielmehr von vier verschiedenen kirchlichen Feierzeiten: den wöchentlich wiederkehrenden Sonntagen (κυριακ.) und Freitagen (παρασκ.), Erinnerungstagen des Todes und der Auferstehung Christi, auf der einen und den jährlichen Festen, Ostern und Pfingsten, auf der andern Seite. Παρασκ. hat hier also wirklich die ganz gewöhnliche Bedeutung eines Freitags, an welchem Wochentage von den Christen damals bereits gefastet wurde.

Nach dem allen scheint es mir keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß nach dem Bericht sämmtlicher Evangelisten Jesus an einem Freitag Nachmittag am Kreuze gestorben und an dem folgenden Sonntag Morgens in der Frühe wieder aus dem Grabe erstanden ist. Die Kirche hat Recht, wenn sie als Wochentag des Todes Christi den (stillen) Freitag ansieht und feiert.

## 2. Ward Christus am 15ten oder 14ten Nisan gekreuzigt?

Nachdem wir gesehen haben, daß Jesus an einem Freitage gestorben ist, fragt es sich weiter, ob dieser Freitag der funfzehnte oder vierzehnte Nisan, ob also die Mahlzeit, welche Jesus am Abend vor seinem Leiden und Sterben mit seinen Jüngern feierte, und bei der er sein Abendmahl einsetzte, das

---

1) Die richtige Erklärung von χοίοριος ist von Bähr, Symbolik des mos. Cultus II. 648. gegeben.

Paschamahl war oder nicht. Weil über die Feier des jüdischen Paschamahls, dessen Datum und Tag die verschiedensten Ansichten vorgetragen sind, die folgende Argumentation aber von einer bestimmten Ansicht über diese Puncte ausgeht, so wird hierüber zunächst gehandelt werden müssen. Für unsern Zweck scheint es freilich weniger auf die Bestimmungen des A. T. selber anzukommen als auf die zur Zeit Jesu und zwar in Palästina geltenden Cultusnormen, wie sie aus den fast gleichzeitigen Schriften des N. T. und des Josephus und mit einiger Vorsicht aus dem Alexandriner Philo auf der einen und dem theilweise spätern Talmud auf der andern Seite erkannt werden können. Indeß dürfen wir von vorn herein voraussetzen, daß der spätere Brauch im Ganzen durch die Grundstellen des A. T. wird normirt sein und somit durch deren Beleuchtung ebenfalls wird beleuchtet werden. Um so weniger können wir uns aber dieser Beleuchtung entziehen, als jede neue chronologische Anordnung der Leidensgeschichte von einer neuen Auffassung des alttestamentlichen Gesetzes auszugehen pflegt. Uns wird es indeß natürlich hauptsächlich auf die chronologischen Festbestimmungen 1) im Gesetze ankommen.

Die Grundstellen des Pentateuch finden sich 2 Mos. 12, 1 — 8. 13, 1 — 10. 3 Mos. 23, 5 — 14. 4 Mos. 28, 16 — 25. 5 Mos. 16, 1 — 8. vgl. 2 Mos. 23, 15. 34, 18. Die Zeit und Dauer des Festes ist schon vollkommen deutlich aus 2 Mos. 12, 1 — 13, 10. Sieben Tage sollte man ungesäuertes Brot essen, 2 Mos. 12, 15. 13, 6. 7., vom 14ten Tage des ersten Monats (Abib oder Nisan) am Abend bis zum 21sten Tage des Monats am Abend, 2 Mos. 12, 18. Das Fest begann mit Schlachtung des Paschalamms am 14ten Nisan zwischen den Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם). Daß unter dieser Angabe nicht (nach unserer Ausdrucksweise) der Abend

1) Die Beschaffenheit der Festfeier interessirt uns weniger, am wenigsten der Unterschied derselben bei dem sogenannten Pascha Aegyptiacum und dem Pascha sequentium aetatum. Über den ganzen Gegenstand vgl. Bähr Symbolik des mos. Cultus II. 613 ff. Winer u. d. A. Pascha.

des dreizehnten Nisan verstanden werden könne, wie einzelne Gelehrte, von denen später, gemeint haben, erhellt mit Nothwendigkeit theils daraus, daß nach 2 Mos. 12, 8. schon beim Paschamahle ungesäuertes Brot gegessen wurde, theils aber daraus, daß der Auszug der Israeliten aus Ägypten, welcher auf jenes ägyptische Mahl, zu dessen Andenken das Pascha gefeiert wurde, unmittelbar (2 Mos. 12, 30.) folgte, in der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan (2. Mos. 13, 4. 4 Mos. 33, 3.), und zwar bald nach Mitternacht (2 Mos. 12, 29), also in der Frühe des funfzehnten Nisan, an dem auf das Pascha folgenden Morgen (מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח) geschehen ist. Hierzu stimmt 3 Mos. 23, 5 — 14., wenn das Pascha nach V. 5. am 14ten zwischen den Abenden, vgl. 2 Mos. 12, 8., beginnen soll, und dann nach V. 6. vom 15ten an 7 Tage (bis zum Abend des 21sten) für das Fest der ungesäuerten Brote gerechnet werden, ferner 4 Mos. 28, 17—25. und 9, 3 [1]. Bei dieser Terminologie wird das Fest des Pascha (פֶּסַח) von dem Feste der ungesäuerten Brote (חַג הַמַּצּוֹת, *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*, *τὰ ἄζυμα*) gesondert, weil beide Feste ihrer geschichtlichen Grundlage nach in der That gesondert waren. Aus demselben Grunde durfte indeß auch das Fleisch des am 14ten Nisan zwischen den Abenden geschlachteten Paschalamms nur in der Nacht vom 14ten auf den 15ten gegessen werden; denn mit dem Morgen des 15ten war das eigentliche Paschafest zu Ende. Endlich 5 Mos. 16, 1—8. wird das ganze Fest von seinem wichtigen Anfangspuncte Pascha [2])

---

1) Analog wurde in bestimmten Fällen das sogenannte zweite Pascha am 14ten des zweiten Monats (Jiar) zwischen den Abenden, 4 Mos. 9, 10 ff., vgl. 2 Chron. 30., gefeiert.

2) So regelmäßig im Talmud und im Evangelium des Johannes, vgl. S. 335. Dem entspricht, wenn der 15te Nisan, nach jüdischer Anschauungsweise natürlich mit Einschluß des Abends des 14ten, an welchem das Paschalamm dargebracht werden mußte (woher der Name), Pascha im engeren Sinne heißt, wie Jos. 5, 11. und im Talmud; ferner, wenn die Chagiga, welche in der Regel am Morgen des 15ten Nisan dargebracht werden sollte, ausnahmsweise schon am Abend des 14ten, zugleich mit dem Paschalamm gegessen wurde, 2 Chron. 35, 1 — 17. tract. פסחים c. 6. §. 3.

genannt, ähnlich wie dasselbe sonst mit Einschluß des Pascha im engern Sinne den allgemeinen Namen „Fest der ungesäuerten" Brote führt, und jenem ganzen Feste wird nach V. 4 eine Dauer von 7 Tagen beigelegt. Man vgl. Ezech. 45, 21 — 24. Jos. 5, 10. Esr. 6, 19 — 22. 2 Chron. 30 u. 35.

In der Paschafestzeit wurden außer dem Wochensabbat, der etwa in dieselbe fiel, drei Tage, der 1ste, 2te und 7te, d. i. der 15te Nisan mit Einschluß des Abends des 14ten, der 16te und 21ste Nisan besonders festlich begangen. Auf den ersten Festtag fielen zwei besondere Feste, auf den Anfang oder Abend desselben die Feier des Paschalamms, welche bis tief in die Nacht dauerte, am Morgen [1] der erste Tag der Feier der ἄζυμα im engern Sinne.

Die Schlachtung des Paschalamms sollte an heiliger Stätte vorgenommen werden, nach dem technischen Ausdrucke בֵּין הָעַרְבָּיִם 2 Mos. 12, 6. 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. 5., wofür auch das bloße (Jos. 5, 10.) oder ein näher bestimmtes בָּעֶרֶב (5 Mos. 16, 6.) vorkommt. Über die Bedeutung jenes technischen Ausdrucks ist viel gestritten, und zwar schon in alter Zeit, von den Karaiten und Samaritanern einerseits, welche darunter die Zeit vom Untergange der Sonne bis zum Dunkelwerden des Wolkenhimmels (6 — 7 Uhr), und von den Pharisäern und Rabbaniten andrerseits, welche darunter die Zeit vom allmäligen sich Neigen der Sonne bis zu ihrem Verschwinden (3 bis 5 Uhr) verstanden. Ziemlich allgemein hat man sich gegenwärtig für die erste Ansicht entschieden. Ich glaube von folgenden Sätzen ausgehen zu können. Erstens, jede Erklärung des Ausdrucks ist falsch, welche sich ausschließlich von seinem Gebrauche beim Pascharitual abhängig macht. Denn derselbe kommt noch bei andern Gegenständen vor, zur Zeitbestimmung des täglichen Abendopfers 2 Mos. 29, 39. 41. 4 Mos. 28, 4., des täglichen Anzündens der Lampen 2 Mos. 30, 8., des Essens 2 Mos. 16, 12. Zweitens müssen die Formeln בֵּין הָעַרְבָּיִם und בָּעֶרֶב im Allgemeinen dasselbe be-

---

1) Das öffentliche Festopfer ward nach 4 Mos. 28, 23. außer dem täglichen Morgenopfer dargebracht.

zeichnen, denn sie wechseln hie und da in derselben Sache ab, z. B. 2 Mos. 12, 6. vgl. 5 Mos. 16, 6. 2 Mos. 16, 12. vgl. V. 13.; nur daß der vollere Ausdruck בֵּין הָעַרְבַּיִם eine schärfer umgränzte Bedeutung haben wird, als das bloße בָּעֶרֶב. Endlich werden wir kaum irren, wenn wir in der Präposition בֵּין keine Hinweisung auf einen Zeitpunct, sondern auf einen Zeitraum finden. So ist dieselbe von den angeführten streitenden Parteien auch immer aufgefaßt [1]). Wörtlich ist die Formel zu übersetzen: zwischen den beiden (Abend-) Dunkelheiten [2]). Die Anwendung derselben setzt bei den alten Hebräern eine doppelte Abendgränze voraus, eine frühere und eine spätere, und die Zwischenzeit zwischen beiden scheint gemeint zu sein. Eine authentische Erklärung, woraus namentlich zu ersehen ist, wie die zwei Abendgränzen etwa gedeutet werden können, ist 5 Mos. 16, 6. gegeben. Statt בין הערבים, da das Paschalamm geschlachtet werden soll, wird dort בערב gesagt, mit dem Zusatze: wann die Sonne untergeht. Es ist hier die Durchschnittszeit der weitern Zeitbestimmung בין הערבים gesetzt: unter dieser wird also die Zeit des Sonnenuntergangs mit Einschluß der Zeit kurz vor und kurz nach derselben (5 bis 7 Uhr) gemeint sein. Zwischen den streitenden Parteien war wie häufig die Wahrheit vertheilt, die eine hatte den Anfang, die andere das Ende der wahren Zeit bewahrt, nur daß sich die ursprüngliche Wahrheit nach Obigem mehr auf Seiten der Karaiten und Samaritaner befand. Die Pharisäer, indem sie die aus dem Bedürfniß hervorgegangene spätere Tempelpraxis unmittelbar aus dem Schrift-

1) Nach diesen canones ist die Ansicht von Hitzig zu beurtheilen, welcher in seiner Schrift: Ostern und Pfingsten S. 17. und 18. בין הערבים als exempten Gränzpunct — übrigens hätte, wenn ein Gränzpunct gemeint wäre, auch wohl die Präposition ־ל vor בֵּין nicht fehlen können — zwischen dem Abend des 15ten Nisan und dem Abend des 14ten faßt, welcher deßhalb so exempt genommen sei, weil der 14te Nisan stets (?) ein Wochensabbat gewesen sei.

2) Über die Etymologie von ערב vgl. Maurer, comment. in Psalm. p. 146.

wort rechtfertigen wollten, mußten letzterem Gewalt anthun. Instructive Parallelen zu unserer Erklärung [1]) von ערבים bilden die, wohl zu merken, ebenfalls für **Tageszeiten** gebrauchten Duale שחרים „doppeltes Morgenroth“ und צהרים „doppelte Helligkeiten, d. i. Gränzen der größten (Tages) Helle“, welches letztere dann von der zwischen beiden Gränzen liegenden Tageszeit selber, unserm Mittag mit Einschluß etwa einer Stunde vor und nachher, gebraucht wurde. In alter Zeit, wo man noch keine Uhren hatte, mußte man sich mit solchen und ähnlichen, schon einigermaßen scharfen Bestimmungen der Tageszeiten begnügen.

Der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote hatte fast [2]) Sabbatrang und darum auch den Namen 3 Mos. 23, 11. 15. An ihm und an dem 7ten Festtage (21sten Nisan) sollte man sich versammeln und keine Dienstarbeit thun 2 Mos. 12, 16. 3 Mos. 23, 7—8. 4 Mos. 28, 17. 25. 5 Mos. 16, 8. Endlich am zweiten Festtage, 16ten Nisan, sollte die Erstlingsgarbe dargebracht werden, mit welcher die Erute gesetzlich eröffnet und der Genuß des neuen Getreides erlaubt wurde, 3 Mos. 23, 10 — 14. Denn als Datum dieser Cultushandlung wird 3 Mos. 23, 11. 15. ausdrücklich der auf den Festsabbat (15ten Nisan) folgende Morgen מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת angegeben, wofür Jos. 5, 11. der entsprechende terminus מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח, vgl. S. 341 Note 2., steht. Von diesem מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (3 Mos. 23, 15.) oder Morgen des 16ten Nisan sollten 7 volle Wochen gezählt werden, so daß von da ab am 50sten Tage das Wochenfest, die *πεντηκοστή* gefeiert wurde, 3 Mos. 23, 15 — 22. 5 Mos. 16, 9 — 12. Aus

---

1) Die LXX übersetzen בין הערבים im Allgemeinen richtig durch: *πρὸς ἑσπέραν* und *ἀναμέσον τῶν ἑσπερινῶν*. Zu vergleichen ist auch die *δείλη πρωΐα* und *ὀψία* der Griechen und unser „Zwielicht.“

2) Er hatte **fast** Sabbatrang; denn der Ankauf und die Zubereitung von Speisen, welche an einem wirklichen Sabbat verboten war, war an ihm erlaubt, wie an allen Festtagen (natürlich mit Ausnahme des Versöhnungsfestes, eines strengen **Fasttages**), wenn sie nicht zufällig auf einen **Wochensabbat** fielen. 2 Mos. 12, 16. tract. מגלה c. 1. §. 8.

dieser Darlegung wird hervorgehen, daß die chronologischen Festbestimmungen des Alten Testaments über die Paschafeier von Anfang bis zu Ende vollkommen mit einander übereinstimmen, und zwar dahin, daß das siebentägige Fest erst am 14ten Nisan בין הערבים begann.

Im Ganzen war diese Festordnung auch zur Zeit Jesu geblieben. Nur wenige für uns bemerkenswerthe Unterschiede waren bis dahin eingetreten, welche man am sichersten aus dem fast gleichzeitigen paläſtinensischen Geschichtschreiber und Priester Josephus entnehmen kann, den wir im Folgenden daher zum Grunde legen.

Die Hauptstelle findet sich Ant. 3, 10. 5 u. 6. Josephus trennt hier wie 3 Mos. 23. und 4 Mos. 28. das Pascha (am 14ten Nisan בין הערבים vgl. Ant. 2, 14. 6. bis 2, 15. 2.) vom Fest der ungesäuerten Brote, welchem letztern er vom 15ten Nisan an eine siebentägige Dauer (vom 15ten bis 21sten Nisan) beilegt. Am 16ten Nisan werden die Erstlingsgarben dargebracht, und am 50sten Tage nach ihrer Darbringung das Pfingstfest gefeiert. So weit völlige Übereinstimmung. Nun kommen einige für unsere Frage nicht unwichtige Unterschiede. In der mosaischen Vorschrift war besonderes Gewicht darauf gelegt, daß während des siebentägigen Festes nichts Gesäuertes in den Häusern gefunden werde. Die spätere pharisäische Ängstlichkeit bestimmte nun aber, daß schon am Tage vorher, am Frühmorgen des 14ten Nisan, alles Gesäuerte in den Häusern gesucht werde, um es wegzuschaffen. Es war dies im Grunde derselbe engherzige Geist, aus welchem z. B. die Änderung hervorging, statt 40 Schläge, welche das Gesetz bei gewissen Vergehen verordnete, nur 39 (τεσσαράκοντα παρὰ μίαν 2 Cor. 11, 24.) auszutheilen. Man war dann um so eher gewiß, daß man, wenn man sich trotz aller Vorsicht um einen Schlag verzählt haben sollte, dennoch den Buchstaben des Gesetzes, welcher nur 40 Schläge gut hieß, nicht übertreten würde. Josephus, welcher im Bewußtsein der biblischen Vorschrift gewöhnlich 7 Festtage zählt, deutet an einer Stelle doch diese zu seiner Zeit bereits in die religiöse

Praxis der Juden übergegangene Sitte ausdrücklich an, wenn er Ant. 2, 15. 1. von der ἑορτῇ τῶν ἀζύμων bemerkt, daß sie acht Tage (ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ), also vom Morgen des 14ten bis zum Abend des 21sten Nisan, gedauert habe. Dasselbe bezeugt der Talmud, wenn er tract. פסחים c. 1. §. 1 — 5. ausdrücklich lehrt, daß man den Sauerteig (frühestens) in der Nacht vor dem 14ten Nisan in den Häusern aufsuchen solle, um ihn gegen Mittag fortzuschaffen und nichts Gesäuertes mehr zu essen. Dasselbe bezeugen auch die synoptischen Evangelien, wenn sie Jesum am ersten Tage der ἄζυμα (τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων) nach Jerusalem aufbrechen lassen, um an dem Abend jenes Tages das gesetzmäßige Pascha zu essen, Marc. 14, 12 ff. Matth. 26, 17 ff. Luc. 22, 7 ff.; denn hier wird ja augenscheinlich die Tageszeit vor der Zurichtung des Pascha schon zum Feste der ungesäuerten Brote gerechnet. — Eine andere Differenz war rücksichtlich der Zeit, in welcher das Paschalamm geschlachtet werden sollte, eingetreten. Die Zeitbestimmung des Gesetzes בין הערבים, welche eigentlich den Zeitraum 5 — 7 Uhr Abends (vgl. S. 343.) bezeichnete, deutete man damals von der 9ten bis 11ten Stunde (3 — 5 Uhr Nachmittags), und diese Deutung war nach Joseph. de bell. Jud. 6, 9. 3. [1]) in die Tempelpraxis übergegangen, vgl. tract. פסחים c. 5. §. 1—3. Übrigens stimmt mit diesen Angaben auch der Alexandriner Philo. Er nennt drei besondere Feste, am 14ten Nisan (vgl. Note 1) τὸ πάσχα, am 15ten Nisan τὰ ἄζυμα, am 16ten Nisan das Garbenfest (τὸ δράγμα) und 50 Tage darauf das Pfingstfest, (l. c. p. 292 — 294.).

Aus dem Vorstehenden erhellt zur Genüge, daß die Hy-

---

1) ἐνστάσης ἑορτῆς (πάσχα καλεῖται), καθ' ἣν θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης. Ähnlich Philo de septenario p. 292. ἀρξάμενοι κατὰ μεσημβρίαν ἕως ἑσπέρας. (Der Tag, an dessen Nachmittag das Pascha geschlachtet wurde, wird gleich darauf als 14ter Nisan bestimmt). So wurde auch das tägliche Abendopfer, dessen Zeit im A. T. ebenfalls durch בין הערבים bezeichnet wird, damals nach Ant. 14, 4. 3. περὶ ἐννάτην ὥραν dargebracht, nach tract. פסחים c. 5. §. 1. in der Regel zwischen ½ nach 8 und ½ nach 9 Uhr.

pothese von Rauch [1]) und Schneckenburger [2]), welche den Genuß des Paschalamms auf den Abend des dreizehnten [3]) Nisan verlegt, sowohl nach den Grundstellen des A. T. wie nach der zur Zeit Jesu herrschenden Praxis und Tradition ganz unhaltbar ist.

Bis jetzt haben wir immer gefunden, daß die einzelnen Tage der Paschazeit nur an bestimmte Monatstage vom 14ten bis 21sten Nisan gebunden waren. Nun müssen wir noch zwei Ansichten prüfen, zufolge denen ihnen auch bestimmte Wochentage zugeschrieben werden, weil, wenn sie richtig wären, die Frage, ob Jesus am Vorabend seines Todes das gesetzmäßige Paschalamm genossen habe, von vorn herein müßte verneint werden. Denn die erste derselben behauptet, daß der 21ste Nisan, also auch 14te oder der Tag, an welchem das Paschalamm gegessen wurde, stets habe ein Sonnabend sein müssen, die andere, daß er zu Christi Zeit wenigstens nie habe ein Freitag sein können. Jene ist vor

1) Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff.

2) Beitr. z. Einleit. S. 14.

3) Ebrard nimmt in seiner von uns S. 26. bereits citirten Schrift über die Evangelien, welche jetzt vollständig vorliegt, S. 630 ff. sogar an, daß das Pascha von der einen Hälfte der Festbesucher am Abend des 13ten und von der andern am Abend des 14ten Nisan, also an zwei Tagen gegessen sei!? Der Einwurf aus de bell. Jud. 6, 9. 3., daß der Festbesucher zu viele waren, als daß die Schlachtung der Paschalämmer in einigen Nachmittagsstunden hätte geschehen können, ist bereits bei Haverkamp zu jener Stelle widerlegt, vgl. namentlich auch tract. פסחים c. 5. §. 5 — 7. Auch ist die Prämisse, daß die Priester die Schlachtung des Lammes vorgenommen hätten, irrig, vgl. Winer u. d. A. Pascha. Carpzov nimmt mit mehreren ältern Gelehrten, apparat. critic. p. 430. 31., ebenfalls ein doppeltes gesetzmäßiges Pascha an, ein Pascha am 13ten nach dem wahren oder astronomischen Neumond und ein anderes am 14ten nach dem ersten Erscheinen der Mondsichel. Das erste sei bei den Synoptikern, das zweite bei Johannes gemeint. Das Ganze ist augenscheinlich ein aus harmonistischem Streben hervorgegangener Irrthum. Nichts ist sicherer, als daß die jüdischen Feste bloß nach der Mondphase gefeiert wurden.

kurzem von Hitzig in zwei [1]) Schriften ausgesprochen. Dieser sucht sie theils aus dem Alten Testamente, mittelst einer neuen Auffassung von 3 Mos. 23, 5—22., theils, was freilich für unsern Fall besonders nothwendig war, für die Zeit Jesu aus dem Josephus und dem Neuen Testamente zu begründen. Was die alttestamentliche Seite der Beweisführung anlangt, so ist sie wesentlich folgende.

Hitzig erklärt das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 11. 16. von einem auf den Wochensabbat folgenden Tage, näher von dem 22sten Nisan, indem er annimmt, daß der 21ste Nisan stets ein Sonnabend gewesen sei. Von diesem 22sten Nisan seien die sieben שַׁבָּתוֹת 3 Mos. 23, 15., d. i. Wochen, welche stets mit einem Wochensabbat geschlossen hätten, zu zählen, so daß am 50sten Tage darauf, einem Sonntage, das Wochen- oder Pfingstfest sei gefeiert worden. Hitzigs Einwürfe gegen die gewöhnliche Auslegung von ממחרת השבת, zufolge welcher unter השבת der 15te Nisan verstanden wird, mochte derselbe ein Sonnabend sein oder nicht, sind lexikalischer Natur und beziehen sich auf den Gebrauch von שַׁבָּת. Und zwar wird behauptet einerseits, שבת könne hier bloß einen Sonnabend bezeichnen, und andrerseits, שַׁבָּתוֹת könne in dem Sinne von שָׁבֻעוֹת nur dann stehen, wenn die gemeinten Wochen jedesmal mit einem gewöhnlichen Wochensabbat schlössen. Was nun den ersten Punct anlangt, so bezeichnet שַׁבָּת etymologisch so viel wie Ruhetag, so daß schon Josephus cont. Apion. 2, 2. es ganz richtig durch *ἀνάπαυσις ἀπὸ παντὸς ἔργου* dolmetscht. Weil Gott nach 1 Mos. 2, 1. 2. am siebenten Tage von seiner Schöpfungsarbeit geruht hatte, so sollte auch der Mensch, sein Ebenbild, am siebenten Tage von seiner täglichen Arbeit ruhen, 1 Mos. 2, 3. 2 Mos. 31, 13—17. Eine ausschließliche Beziehung auf den 7ten Wochentag ist also in der Bedeutung des Worts von vorn herein gar nicht gegeben; vielmehr werden die Begriffe: siebenter Wochentag und Sab-

1) Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler. Heidelberg 1837. und: Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an A. Schweizer. Heidelberg 1838.

hat z. B. in denjenigen Stellen der Schrift deutlich **unterschieden**, in welchen es heißt: **am siebenten** (Wochen-) Tage soll **Sabbat** sein, 2 Mos. 31, 15. 35, 2. 3 Mos. 23, 3. Wenn dennoch der siebente Tag der Woche im Sprachgebrauch vorzugsweise Sabbat hieß, so erklärt sich dies daraus, daß er, selbst mit Bezug auf die einzelnen Festtage, der „vollkommenste" Ruhetag (vgl. S. 344. Note 2.) war, daß sich in ihm also der Begriff des שַׁבָּת in der vollkommensten Weise realisirte. Dabei versteht sich von selbst, daß auch andere, minder vollkommene **Ruhetage**, welche vom Gesetze geboten wurden, der Grundbedeutung des Worts gemäß als Sabbate bezeichnet werden konnten, zumal wenn die Bezeichnung als **Prädicat** zu einem schon sonst bekannten Tage auftrat, also nicht die mindeste Zweideutigkeit veranlaßte. Wir brauchen nicht bei diesen rationellen Gründen stehen zu bleiben. Es liegt das Behauptete thatsächlich vor. Der Neumond des Monats Tischri heißt 3 Mos. 23, 24. שַׁבָּתוֹן, ebenso der erste und achte Tag des Hüttenfestes, 3 Mos. 23, 39.; das Versöhnungsfest, welches an Sabbatruhe dem siebenten Tag der Woche am nächsten stand, heißt aber sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 3 Mos. 23, 32. 16, 31. (per praedicatum), und am ersten Orte unmittelbar darauf שַׁבָּת selbst ohne Vermittlung der copula. Es ist also nur zu billigen, wenn die Talmudisten einen Sabbat der Schöpfung, so genannt wegen 1 Mos. 2, 1—3., d. i. **Wochensabbat** und einen **Festsabbat** unterscheiden. Aus diesen Gründen folgt wenigstens die von Hitzig bestrittene **Möglichkeit**, unser הַשַּׁבָּת, welches wegen des **Artikels**[1]) auf einen aus dem Vorhergehenden bereits bekannten Tag hinweist, ebenfalls von einem

---

1) Das Dasein des Artikels widerlegt schon, abgesehen von den alttest. Parallelen und den Aussagen der Tradition, die Meinung der Bathosäer (Essäer), welche sonst Manches vor der Hitzigschen Hypothese voraus hat, daß unser השבת zwar nicht vom siebenten Festtag, aber doch ebenfalls von einem Sonnabend, und zwar demjenigen, welcher jedes Mal in die Paschafestzeit fiel, auszulegen sei; vgl. **Ideler**, Handbuch der Chronologie II. S. 613. Der zwischen ihnen und den Pharisäern geführte Streit setzt aber wieder nur feste **Monatstage** fürs Paschafest voraus.

Festsabbat zu erklären. Hitzig argumentirt in seinem Sendschreiben an Ideler S. 11 ff.: „Welcher Tag mit dem Sabbate (V. 11 u. 15.) gemeint sei, muß anderswoher deutlich sein. Nun ist aber in der That V. 8. des siebenten Tages, welcher sonst immer (?) Sabbat heißt, Erwähnung geschehn; die Rede ist V. 8. bis zu dem siebenten Tage, dem letzten des Festes, fortgediehen, und handelt jetzt in regelmäßigem Gange weiterschreitend vom Tage nach dem Sabbat; was kann da einfacher sein, als die Annahme, eben jener siebente Tag sei hier als השבת bezeichnet." An dieser Argumentation sind zwei Grundfehler zu rügen, zuerst, daß der V. 8. erwähnte siebente Tag zu dem siebenten Wochentag, während er doch augenscheinlich nur als siebenter Festtag erscheint, gemacht, und zweitens, daß der später השבת genannte Tag mit dem siebenten und nicht mit dem ersten Festtage identificirt wird. Durch den ersten Fehler ist der Wochentag, durch den zweiten der Monatstag des Pfingstfestes verschoben. Oder wer müßte nicht an den 7ten Festtag denken, wenn er V. 6—8. Folgendes lies't: „Ihr sollt sieben Tage ungesäuert Brod essen, an dem ersten Tage u. s. w. und Ihr sollt sieben Tage Jehova opfern, an dem siebenten Tage u. s. w." Mag unser השבת als Prädicat des ersten oder siebenten Festtags gedeutet werden: es wird dasselbe, da sowohl der erste als der siebente ausdrücklich nur als Festtage, an denen von der Arbeit geruht werden sollte, und nicht zugleich als Wochentage in Betracht gezogen sind, als Ruhetag und nicht zugleich als bestimmter Wochentag gefaßt werden müssen.

Wenn der erste oder siebente Festtag zugleich als siebenter Tag der Woche gedacht wäre, so hätte der so gedachte, weil nur der eine von beiden ein Sonnabend sein konnte, in seiner Qualität als Ruhetag überdies vor dem andern ausgezeichnet werden müssen (der siebente Wochentag heißt sogar noch in demselben Capitel V. 3. שבת שבתון), was aber durchaus nicht der Fall ist; ja 2 Mos. 12, 16. wird an beiden Tagen die Zubereitung von Speisen erlaubt, was gegen das Gesetz des vorzugsweise so genannten Sabbats streitet, vgl. S. 337. Ferner muß Hitzig S. 15., indem er den 22sten, also auch 15ten Nisan stets (?)

auf den Sonntag fallen läßt, eine Form des jüdischen Jahres behaupten, welche gewöhnlich mit einer unvollständigen Woche schließen würde, was nicht nur eine unerweisliche Hypothese, sondern selbst für jene alte Zeit wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneintheilung von vorn herein unwahrscheinlich ist.

Steht es nun so mißlich mit der Annahme von Hitzig, daß der 21ste Nisan stets ein Sonnabend gewesen sei, so wird dieselbe schwerlich noch durch dessen Bemerkung gestützt werden können, daß von dem auf denselben folgenden Morgen bis zum Morgen des Pfingstfestes nach V. 15. sieben volle Sabbate gezählt werden. Freilich faßt er S. 9. jene 7 שבתות mit der gewöhnlichen Erklärung nicht von 7 einzelnen Tagen, sondern von 7 Wochen [1]), worauf, wie richtig bemerkt wird, schon der Zusatz [2]) תְּמִימֹת führe, da dieser nicht anzeigen könne, daß man nicht nur 5 oder 6 Sabbate zählen solle, da einem solchen Fehltritte schon durch das Zahlwort שֶׁבַע vorgebeugt sei. Doch behauptet er, daß שבת nur eine Woche bezeichnen könne, welche mit einem wirklichen Wochensabbat schließe; sonst stehe שָׁבוּעַ. Dann müsse aber הַשַּׁבָּת, von dessen folgendem Tage jene 7 Wochen gezählt würden, ein Wochensabbat gewesen sein. Wir können diese Behauptung mit der einfachen Gegenbemerkung zurückweisen, daß die gezogene Folgerung erwiesener Maaßen irrig sei, also auch die Prämisse, welche dieselbe nothwendig herbeiführt. Ferner dürfen wir uns auf die Parallele 5 Mos. 16, 9. 10. berufen, welche die שַׁבָּתוֹת von eben so vielen שָׁבֻעוֹת erklärt und demgemäß auch das

1) Ganz analog ist es, wenn שַׁבַּת שָׁנִים 3 Mos. 25, 8. von einer Periode von 7 Jahren steht, während es sonst von einem einzelnen Jahre, dem siebenten oder Ruhejahre gebraucht wird. Bekannt ist ferner der Sprachgebrauch σάββατον oder σάββατα für Woche aus dem N. T. Marc. 16, 2. 9. Luc. 24, 1. Joh. 20, 1. u. s. w. Er kommt übrigens auch im Syrischen und im Talmud vor, vgl. Idelers Handbuch I. 481. Winer u. d. A. Woche.

2) Über die Bedeutung dieses Zusatzes ist schon von den Rabbinen gestritten, vgl. S. 143. Es ist damit gemeint, daß man von dem Morgen des 16ten Nisan (ממחרת השבת) nicht bloß bis zum Vorabend, sondern bis zum Morgen des Pfingstfestes (עד ממחרת השבת השבעי) die 49 Tage zählen solle.

Pfingstfest das Fest der Wochen (שבעות) nennt. Hitzig muß hier einen förmlichen Widerspruch zwischen dem Deuteronomium und der mosaischen Grundgesetzgebung annehmen. Aber ist das eine so kleine Sache? Auch würde der Widerspruch noch tiefer greifen. Denn auch 4 Mos. 28, 26. zählt nach bloßen שבעות, und schon 2 Mos. 34, 22. heißt das Pfingstfest חַג השבעות oder das Fest, bei dem die Wochen gezählt werden. Indeß scheint der Ausdruck שבתות für שבעות 3 Mos. 23, 15. auch mit Bezug auf den Gegenstand gewählt zu sein. Der letzte reichte für den zu bezeichnenden Gedanken in der That nicht aus. Die 7 mal 7 Tage mit der Pfingstfeier am abschließenden 50sten Tage erscheinen nämlich als die höhere Potenz von dem einfachen siebentägigen Zeitraum, welcher, gemeinhin שבוע genannt, mit der Feier des 7ten Tags oder Sabbats schloß und darum selber diesen Namen führte. Wie nach 7 Jahrsabbaten das 50ste Jahr, so sollte nach 7 Tagsabbaten der 50ste Tag oder das Pfingstfest gefeiert werden. Dieses Verhältniß unserer 50 Tage zu dem Tagsabbat, welches Bähr [1]) aus der Beschaffenheit der Gesetzgebung treffend entwickelt, ist nach meiner Ansicht durch die Wendung, daß die 50 Tage aus sieben Sabbaten und dem Schlußfesttage zusammengezählt würden, im Grundtexte selber angedeutet. Auf diese Weise möchte es sich dann auch erklären, warum jene שבתות nur im dritten Buche Mosis und nicht in den Parallelstellen der übrigen Bücher des Pentateuch erwähnt werden. Denn 3 Mos. ist ja auch allein, und zwar bald darauf, die völlig correspondirende Anschauung des Jubeljahrs mit den voraufgehenden 7 Jahrsabbaten zur Sprache gebracht, 3 Mos. 25, 8 ff.

Wenn nun Hitzigs Auffassung des ממחרת השבת und der sieben שבתות, sofern dadurch der Wochentag des Pfingstfestes fixirt wird, allerdings einen gewissen philologischen Schein hat und darum auch schon in alter Zeit vorgetragen wurde, so fehlt der letztere seiner Erklärung des השבת von dem siebenten Festtage oder 21 Nisan, wodurch auch der Monats-

---

1) Symbolik d. mos. Cultus II. 647.

tag des Pfingstfestes verschoben wird, ganz und gar. Schon Bähr macht in seiner Widerlegung, Symbolik II. 621., darauf aufmerksam, daß das Garbenfest unmöglich am 22sten Nisan gefeiert sein könne, weil es sonst recht eigentlich post festum gefallen wäre. Auch citirt er schon Jos. 5, 11., wo der erste Genuß der neuen Frucht, welche nach Darbringung der Festgarbe geschah, auf den 16ten Nisan, vgl. S. 344., verlegt wird. Auch ist von vorn herein natürlich, unter den genannten beiden Ruhetagen, dem ersten und siebenten Festtage, bei dem השבת sofort an den ersten als den bedeutsamsten Tag des Festes zu denken. So verstehen auch alle Versionen unser ממחרת השבת vom 16ten Nisan, ebenso der Talmud, Josephus und Philo; und nach letztern lag diese Auslegung, wie wir S. 345 ff. gesehen haben, der Tempelpraxis zur Zeit Jesu zum Grunde.

Doch alle diese, man sollte denken, entscheidenden Data brachten die Combinationsgabe Hitzigs nicht zur Verzweiflung. Er meint, daß man nicht wenig fehl gehe, wenn man Josephus und Philo als Gewährsmänner für die Ansicht anführe, daß das Pascha damals an keinen festen Wochentag gebunden war. Ja er weiß ihre entschieden abfälligen Zeugnisse selbst zu Gunsten seiner Ansicht, d. i. zu Gunsten seiner Auffassung des *σάββατον δευτερόπρωτον* Luc. 6, 1., zu benutzen. Freilich habe man später das ממחרת השבת fälschlich vom 15ten Nisan verstanden, und so sei auch dieser zu einem Wochensabbat oder Sonnabend geworden. Das eben sei — denn der 14te Nisan war ja nach Hitzig ebenfalls stets ein Sonnabend — der vielbesprochene *σάββ. δευτερόπρωτον*, vgl. unsere Relation S. 228. Dafür, daß der 15te Nisan damals stets auf einen Sonnabend, also nach damaliger (?) Festberechnung das Pfingstfest stets auf einen Sonntag gefallen sei, wird dann eine Nichts [1] beweisende Stelle aus Josephus beigebracht,

1) A. a. O. wird nur gesagt, daß in einem bestimmten Jahre — *ἐνίστη γὰρ* (man beachte den Aorist) *ἡ Πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον* — das Pfingstfest nach dem Sabbat, d. i. auf den Sonntag gefallen sei. Schon Wurm und Anger haben übrigens nachgewiesen, daß in dem von Josephus bezeichneten Jahre der

Ant. 13, 8. 4. Auf diesen Prämissen ruht Hitzigs Chronologie der Leidensgeschichte, welche er nach Verwerfung der Chronologie der Synoptiker S. 38. mit folgenden Worten angiebt: „Wogegen die richtige und bei Johannes innegehaltene (Ordnung der Tage) sich auf diese Weise stellt: 12. Nisan Letztes Mahl Jesu. 13. Nisan Freitag, Tag der παρασκευή. 14. Nisan Wochensabbat. Abends Pascha. 15. Nisan Σάββατον δευτερόπρωτον. 16. Nisan Erster Wochentag (Auferstehung)." — Man kann die ganze Arbeit Hitzigs wesentlich als einen scharfsinnigen, aber mißlungenen Versuch betrachten, durch welchen der schwierige σάββ. δευτερόπρ. Luc. 6, 1. (vgl. über ihn S. 235.) erklärt und zugleich der Freitag (angeblich nach Johannes) als Wochentag des 13ten Nisan a priori gerechtfertigt werden sollte. Es hätte dem Verfasser aber ein böses omen sein sollen, daß er im Interesse seiner Hypothese schließlich sogar noch zwei unmittelbar auf einander folgende Sonnabende annehmen mußte. Denn billiger Weise sollte man erwarten, daß, wenn der 14te Nisan ein Sonnabend, dann der 15te der erste und der 16te der zweite Wochentag gewesen wären, und folglich auch der 50ste Tag von da ab ebenfalls ein zweiter Wochentag. Mit andern Worten: Wenn Pfingsten auf den Sonntag fiel, so fiel allein der 15te Nisan auf den Sonnabend und nicht auch der 14te, der nach Hitzig aber vor allen Dingen und von Alters her ein Sonnabend gewesen sein soll.

Wenn nun der 15te Nisan nie und am wenigsten um die Zeit Jesu an denselben Wochentag geknüpft war, so soll doch damals, behauptet man, der 15te Nisan nie ein Freitag gewesen sein. Und dies ist die andere Vorfrage, zu deren Beantwortung wir uns jetzt wenden: denn wenn der 15te Nisan nie, also auch in dem Todesjahre Jesu nicht, auf den Freitag gefallen ist, so erhalten die Synoptiker wiederum von vorn

Vollmond des 15ten Nisan in der That auf einen Sonnabend getroffen sei. Jene Stelle, auf welche wir in unserm Excurse zurückkommen werden, erklärt sich also vollkommen bei der gewöhnlichen und allein richtigen Voraussetzung, daß das Paschafest an bestimmte Monatstage geknüpft war.

herein Unrecht, wenn sie den Tod Jesu dennoch auf den 15ten Nisan, einen Freitag, zu setzen scheinen. Einer der sachkundigsten Vertreter dieses Einwurfs ist der um die Chronologie überhaupt wie um die des A. T. hochverdiente Chronologe Ideler in s. Handbuche der Chronologie I. 519., welchem neuere Commentatoren gefolgt sind. Doch führt er a. a. O. für seine Behauptung nur den einzigen Grund an, daß der heutige Kalender der Juden so geordnet sei, daß der 15te Nisan nie auf einen Freitag treffen könne. Dagegen erörtert er selber in gelehrter Weise, daß dieser nach seiner eigenen Ansicht vielfach abgeänderte Kalender erst ungefähr um die Mitte des 4ten Jahrhunderts n. Ch. in seiner gegenwärtigen Gestalt festgestellt sei, S. 578. Was können daher die einzelnen Bestimmungen desselben, die mit dem Ganzen aufs engste zusammenhängen, für die Zeit Jesu beweisen? Allerdings kann nach diesem Kalender, vgl. a. a. O. S. 561—562., der 15te Nisan niemals auf die 3 Wochentage, Montag, Mittwoch und Freitag fallen. Und wahrscheinlich ist Idelers Ansicht die, daß alle diese drei Wochentage mit dem 15ten Nisan um die Zeit Jesu nicht zusammenfallen konnten: oder sonst wäre es doch vom Freitag besonders zu beweisen gewesen, um so mehr, als, wie wir gesehen haben, die jüdischen Festtage von Anfang an nur an bestimmte Monatstage geknüpft waren. Nun haben wir S. 219. bereits bewiesen, daß der 15te Nisan zur Zeit Jesu noch auf den Montag fallen konnte. Daß der 15te Nisan damals ferner auf einen Mittwoch treffen konnte, erhellt aus Apstg. 20, 6 ff. Denn hier wird erzählt, daß Paulus nach dem Feste der ungesäuerten Brote (22sten Nisan) von Philippi abreisend 5 Tage bis zu seiner Reise nach Troas verbrauchte, woselbst er sich 7 Tage aufgehalten habe. An dem letzten Tage seines Aufenthalts in Troas, dem zwölften seiner Reise, einem Sonntage (ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτ. V. 7.) versammelte sich die dortige Gemeine mit Paulus zur Abendmahlsfeier. Also war der erste Tag der Reise des Paulus von Philippi oder der 22ste Nisan ein Mittwoch, und folglich muß auch der 15te Nisan damals ein Mittwoch gewesen sein; das Weitere s. in dem

Excurs. Weicht also der heutige Festkalender der Juden in seiner Aussage über die andern beiden Tage, Montag und Mittwoch, von der zur Zeit Jesu herrschenden Sitte ab, so ist wohl schwerlich noch ein ausreichender Grund für die Annahme, daß er mit dieser allein rücksichtlich des dritten Wochentags, des Freitags, werde übereingestimmt haben. Was aber die Hauptsache ist, so haben wir sogar ausdrückliche Zeugnisse fürs Gegentheil. Zu diesen Zeugnissen rechnen wir namentlich die drei ersten Evangelien, von denen fast allgemein angenommen wird, daß sie den 15ten Nisan des Jahrs, in welchem Jesus gekreuzigt wurde, mit einem Freitag zusammenfallen lassen. Oder wären unsere Evangelien, abgesehen davon, daß sie das Leben Jesu beschreiben, überall keine Quellen für die jüdische Zeitgeschichte? Grade den Synoptikern wird ja sonst nicht selten eine zu große Hinneigung zu judaisirenden Meinungen vorgeworfen. Nun so werden sie, die entweder geborne Juden waren oder mit Juden vielfach verkehrten, doch in den bekanntesten jüdischen Cultuseinrichtungen nicht ganz unerfahren gewesen sein. Dabei bleibt die Frage noch ganz aus dem Spiele, ob der 15te Nisan im Todesjahre Jesu ein Freitag gewesen sei oder nicht. Zu jenen Zeugnissen dürfen wir zugestandener Maaßen mit Fug und Recht die Aussagen der Mischna rechnen. Tract. פסחים c. 7. §. 10. [1]) wird geboten, daß man (vom Osterlamme) die Knochen, die Sehnen und was übrig geblieben sei, am 16ten Nisan verbrennen solle. Wenn aber derselbe auf einen Sabbat falle, so solle man sie den 17ten verbrennen, weil man um dieser Arbeit willen weder den Sabbat noch Festtag brechen dürfe. Fiel nämlich der 16te Nisan auf einen Sonnabend, so war der 15te natürlich ein Freitag. Tract. חגיגה c. 2. §. 4. [2]), an einer Stelle, welche

1) העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב.

2) ומודים (nämlich die Schüler Hillels) שאם חל להיות בשבת שיום טבוח אחר שבת ואין כהן גדול מתלבש בכליו ומתרין בהספד ובתענית שלא לקים דברי האומרין עצרת אחר השבת.

übrigens einen der Gründe enthält, warum man später den Festkalender so ordnete, daß der 15te Nisan nicht mehr auf den Freitag traf, lehren die Schüler Hillels vom Pfingstfest, daß, wenn dasselbe auf den Sabbat falle, man mit dem Schlachten bis Tags hernach warten müsse; nur solle an letzterm Tage der Hohepriester die schönen Kleider nicht anziehen (zum Zeichen, daß kein Fest gefeiert werde), und es sei erlaubt zu trauern und zu fasten, damit man nicht die Meinung derer bestätige (der Baithosäer vgl. S. 349.), welche sagen, Pfingsten müsse immer auf den Tag nach dem Sabbat fallen. Wenn Pfingsten auf den Sonnabend fiel, mußte der 15te Nisan ein Freitag sein. Sobann handelt tract. מנחות cap. 10. [1]) weitläuftig darüber, wie es mit der Pflichtgarbe (העומר) gehalten werden solle, wenn sie an einem Sabbat darzubringen sei. Da diese nun bekanntlich am 16ten Nisan dargebracht wurde, so setzt das voraus, daß der 15te damals noch auf den Freitag fallen konnte.

Indem wir jetzt untersuchen, ob die Evangelisten den von ihnen übereinstimmend als den Todestag behaupteten Wochentag, den Freitag, welcher nach dem Vorhergehenden recht wohl der funfzehnte Nisan sein konnte, zu letzterm in dasselbe und zwar das richtige Verhältniß gesetzt haben, haben wir vor allen Dingen zu fragen, was die einzelnen Evangelisten hierüber selber aussagen. Und zwar wird der Bericht der drei ersten Evangelien, welcher nicht nur an sich, sondern auch nach dem gegenwärtigen Stande der Auslegung dem Mißverständnisse am wenigsten ausgesetzt ist, unserer Frage zum Grunde gelegt werden müssen. Nach den übereinstimmenden Angaben dieser drei Evangelien ging nun Jesus im Laufe des ersten Tags der ungesäuerten Brote (Marc. 14, 12. Matth. 26, 17. τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων), welchen Luc. 22, 7. als ἡμέρα τ. ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, Marc. a. a. O. als ἡμέρα, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον bezeichnet, nach Jerusalem, um dort das Osterlamm zu essen, Luc. 22, 8. 11. 13. Parall. Es kann kein Zweifel darüber sein, (s. die Erörterung der chrono-

---

1) העומר היה בא בשבת וגו.

logischen Bestimmungen des Gesetzes über die einzelnen Tage der Paschafestzeit, namentlich S. 346., daß es der vierzehnte Nisan war, an dessen Nachmittag von 3 bis 5 Uhr von den Juden in jener Zeit das Paschalamm geschlachtet wurde. Das Mahl mithin, welches Jesus an demselben Tage ὀψίας γενομένης Marc. 14, 17. Matth. 16, 20. mit den Zwölfen verzehrte, und bei welchem er das Abendmahl stiftete, muß, vgl. Luc. 22, 15., die in engerem Sinne so genannte Paschamahlzeit gewesen sein. Da aber Jesus in der Nacht darauf gefangen genommen, und noch im Laufe des nächsten Tages gekreuzigt und ins Grab gelegt wurde, so ist unter jenem Freitag, an welchem er litt und starb, nach den Synoptikern augenscheinlich der funfzehnte Nisan zu verstehen. So urtheilen gegenwärtig auch fast alle Exegeten ohne Ausnahme, so daß es überflüssig erscheint, noch besondere Namen dafür anzuführen. Früher pflegte man indeß, um eine vermeintliche Einstimmigkeit mit dem Evangelium des Johannes zu erzwingen, jener Schlußfolgerung auf doppelte Weise zu entgehen, indem man entweder annahm, Jesus habe auch nach den Synoptikern ein gewöhnliches Mahl gefeiert, oder da ein Paschamahl in den Textesworten doch zu deutlich angezeigt war, er habe letzteres in seiner Machtvollkommenheit als Messias oder unter irgend einem gesetzlichen Rechtstitel oder nach einer bessern Berechnung um einen Tag anticipirt, so daß nicht bloß die Synoptiker ihre Mahlzeit ein Paschamahl hätten nennen, sondern auch Johannes Tags darauf das eigentliche Pascha (der Juden) noch hätte als bevorstehend bezeichnen können. Solche textwidrige [1]), mit Unkenntniß der chronologischen Festbestim-

1) Für die Anticipirung pflegte man sich namentlich auf das ἦλθε Luc. 22, 7. zu berufen. Dies legte man entweder aus, „es war eine Nothwendigkeit für Jesus da", (nämlich sein Tags darauf folgender Tod) „warum von ihm (als Messias) das Pascha schon damals geschlachtet wurde"; falsch, denn die Fassung des Satzes bei Lucas ist ganz allgemein. Oder so: „an diesem Tage hätte (von den Juden) das Pascha geschlachtet werden müssen, ward aber von ihnen (irriger Weise) nicht geschlachtet, weßwegen es Jesus mit Fug und Recht allein oder mit einer jüdischen Partei anticipirte." Als ob

mungen zusammenhängende Deuteleien sollten jetzt der Geschichte der Exegese billig anheimgefallen sein. Und es muß uns Wunder nehmen, daß selbst Rinck noch in der schon öfter citirten Schrift, die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu S. 113., auf sie zurückgekommen ist.

Nun aber sagt man, das Evangelium des Johannes setze den Todestag Jesu auf den vierzehnten Nisan; denn erst am Abend dieses Tages sei nach Johannes das Pascha gegessen worden, und folglich sei nach letzterm auch die letzte Mahlzeit Jesu ein gewöhnliches Mahl gewesen. Mithin zeige sich hier ein vollkommner Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Der Widerspruch muß nicht ohne Schein sein, da ihn selbst solche Gelehrte, welche an ihm keineswegs von vorn herein Gefallen finden, anzuerkennen sich gedrungen fühlen. Sie thun auch Recht daran, wenn derselbe sich nicht mit Grund entfernen läßt: bloße Versicherungen der Widerspruchslosigkeit, wenn das Gegentheil positiv vorliegt, können für den freisinnigen Forscher allerdings nicht ausreichen. Welche Gründe führen sie aber an für ihre Behauptung? Es sind, wenn wir nur die unmittelbaren Aussagen des johanneischen Textes hier berücksichtigen, wesentlich folgende zwei: 1) Der Todestag Jesu werde Joh. 19, 14. als παρασκ. τ. πάσχα bezeichnet, d. i. als Rüsttag auf das Pascha. 2) Nach Joh. 18, 28. seien die Juden beim Verhöre Jesu nicht ins Prätorium gegangen, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern daß sie das Pascha äßen, (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα).

in dem Tempelhofe von Jerusalem von verschiedenen Parteien je ein verschiedenes Pascha geschlachtet wäre! Auch heißt der laufende Tag, an dessen Abend das Mahl nach den Synoptikern gegessen wurde, bereits ἡμέρα τ. ἀζύμων (Luc.) oder πρώτη τ. ἀζύμων (Matth. Marc.), so daß unter demselben unmöglich der dreizehnte Nisan verstanden werden kann. Endlich fügt Marcus 14, 12. zu seiner πρώτη ἡμέρα τ. ἀζύμων ausdrücklich die Worte: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον „da man das Pascha schlachtete" hinzu: wer kann da noch an das Pascha einer besondern Partei denken? Eine Classification und respective Widerlegung der einschlagenden irrigen Ansichten findet man bei Carpzov, apparat. crit. p. 429 sqq. Winer u. d. Art. Pascha. Strauß, Leben Jesu II. 408 ff. u. A.

Dieses φαγεῖν τὸ πάσχα glaubt man, vgl. Luc. 22, 8. 11. 15. Marc. 14, 12. 14. Matth. 26, 17., von dem (also noch zukünftigen) Genusse des Paschalamms (am Abend des 14ten Nisan) deuten zu müssen. Von untergeordneter, aber doch einiger Bedeutung in unserer Frage hat man dagegen die Stellen Joh. 13, 2., wo das δεῖπνον wenigstens nicht ausdrücklich als Paschamahlzeit bezeichnet sei, und Joh. 13, 29., wo und weil dort die ἑορτή ebenfalls noch als zukünftig gedacht werde, erklärt.

War somit der Widerspruch der Synoptiker auf der einen und des Johannes auf der andern Seite als exegetische Thatsache anerkannt, so mußte weiter gefragt werden, ob auf einer von beiden Seiten und auf welcher die Wahrheit sei. Drei (oder vier) Entscheidungen, worin sich eben so viele Ansichten über das gegenseitige Verhältniß der vier Evangelien wiederspiegeln, waren möglich: 1) Man kann nicht wissen, wo die Wahrheit sei, und vielleicht hat keine Seite die Wahrheit: Strauß. Das entgegengesetzte Extrem wäre das (schwer zu beweisende) kategorische Urtheil, daß keine Seite die Wahrheit habe. 2) Johannes hat Recht und die Synoptiker Unrecht: die neuere, dem Positiven zugewandte Kritik, welche beim Anzweifeln der Authentie der Synoptiker den Hauptaccent auf die apostolische Glaubwürdigkeit des Johannes gelegt hat. 3) Johannes hat Unrecht und die Synoptiker Recht; es ist das einer der schlagendsten Fälle, aus denen erhellt, daß Johannes nicht höher, sondern selbst niedriger steht als die Synoptiker, und daß er nicht der Apostel ist. Im Grunde eine Reaction gegen die übertriebene Lobpreisung des Johannes auf Kosten der Synoptiker, in der Gegenwart indeß gewöhnlich aus einem bewußten oder unbewußten Widerspruchsgeiste gegen die evangelische Geschichte hervorgehend.

Diejenigen, welche die Wahrheit entschieden auf die eine Seite des Evangelienverhältnisses stellten, mußten natürlich Entscheidungsgründe vorbringen. Indem man sich in der jüngsten Zeit gewöhnlich zu Gunsten des Johannes entschied, legte man vor allen Dingen darauf ein großes Gewicht, daß er, der Apostel und Lieblingsjünger, das wahre Sachverhältniß am

besten kennen mußte. Gewiß ein höchst schlagender Grund, so lange der apostolisch johanneische Ursprung des Evangeliums feststand, aber höchst gefährlich, sobald man an letzterm zu zweifeln begann.

Mehrere Data des Tags der Kreuzigung Christi und des vorhergehenden Tags, sagte man ferner, machen es sehr unwahrscheinlich, daß jener der hohe Festtag des 15ten Nisan gewesen sei. Denn an einem solchen habe schon der jüdische Cultus schwerlich ein Gericht, vielweniger eine Hinrichtung verstattet. Bei diesem Einwurf ist im Allgemeinen zu erinnern, daß gewöhnlich ganz übersehen wird, daß jeder Wochensabbat nach Gesetz wie Tradition der Juden eine weit größere Sabbatruhe forderte als selbst der höchste Festtag, wenn er nicht zufällig auf einen Wochensabbat fiel; ferner daß die Satzungen des Wochensabbats wie des Festtags grade nach der Zerstörung des Tempels, als die strengere Schule Schammais über die Schule Hillels mehr und mehr die Oberhand gewann, bedeutend geschärft wurde, so daß man selbige stets kritisch darauf ansehen muß, ob sie auch für die Zeit Jesu passen. Indeß war ein Gericht der Juden über Juden selbst an dem Wochensabbat nichts Seltenes. Wegen des Zudrangs der Menge mußte an diesem Tage sogar ein größeres Gerichtslocal [1]) genommen werden. Policeifunctionen, gerichtliche Verhandlungen und Volksaufläufe zur Tödtung Jemandes werden im N. T. nicht selten sogar auf den Wochensabbat gesetzt, Luc. 4, 16. 29. Matth. 27, 62—66. Joh. 7, 30. 32. 8, 59. 9, 13—35.; wie viel eher auf einen Festtag, Joh. 7, 44—52. 10, 31.39. Marc. 3, 6. Parall.? Dafür, daß am Sabbat und an den Festtagen nicht gerichtet sei, führt man namentlich tract. ביצה cap. 5. an [2]): „Folgendes (ist nicht verstattet am Sabbat und an Feiertagen) wegen willkürlicher Handlungen: Man richtet nicht, man hält kein Verlöbniß u. s. w.“ Es ist, wie auch aus dem Folgenden hervorgeht, hier die strengere Ansicht vertreten: aber selbst an dieser Stelle der spätern Tradition ist nicht jedes

---

1) Vgl. Tholuck zu Joh. 13, 1.

2) ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין וגו׳.

Richten ausgeschlossen. Es kam nur darauf an, ob man es als רשות, als in die Willkür gestellt, betrachten wollte oder nicht. Selbst in der spätern Zeit, als diese Theorie [1]) immer mehr zur Herrschaft kam, wird daher das praktische Bedürfniß namentlich bei sehr verhaßten Verbrechern, deren baldiger Tod gewünscht wurde oder gewünscht werden mußte, mancherlei Ausnahmen gemacht haben. Ferner wissen wir aus Jos. Ant. 17, 6. 4. durch astronomische Berechnung der in der nächsten Nacht fallenden Mondfinsterniß, vgl. S. 56, daß Herodes der Große den Matthias (Theudas) und mehrere von seinen Genossen am 12ten März des Jahres 750 u. c. lebendig verbrennen ließ. Da nun in jenem Jahre der 15te Nisan auf den Vollmond des 12ten April traf, so entsprach der 12te März in demselben, dem 14ten Adar oder dem Datum des Purimfestes. Wenn wir also annehmen, daß kein Todesurtheil an einem Festtage habe gefällt und vollzogen werden können, so müssen wir, wie Block [2]), im vollkommenen Widerspruch mit aller Geschichte consequenter Weise auch behaupten, daß Herodes nicht im Jahre 750 zur Zeit des Pascha gestorben sei. Ja es läßt sich nachweisen, daß besonders qualificirte Verbrecher am liebsten gerade in der Festzeit, und zwar, zur Warnung für das dann zahlreich versammelte Volk, an den besuchtesten Festtagen, zur Strafe gezogen wurden. Ein Beispiel haben wir bereits in der Hinrichtung des Theudas und seiner Genossen am Purimtage gesehen. Ferner heißt es

---

1) Eine noch weitere Fortbildung der Theorie ist es, vgl. tract. סנהדרין cap. 4., wenn zufolge der Gemara a. a. O. selbst am ערב שבת (Freitag) und ערב יום טוב (Vorfesttag) jedes judicium capitale untersagt war, am Freitag (nach Einigen) sogar das judicium pecuniarium. Wollte man nun diese Theorie ins Zeitalter Jesu zurückdatiren, so würde Jesus, der doch jedenfalls am Freitag und mindestens einem Vorfesttage hingerichtet wurde, überhaupt nicht vor dem Sanhedrin gerichtet sein können.

2) In der S. 132 charakterisirten Schrift. Das Zusammenfallen jener Hinrichtung mit einem Festtage ist ihm S. 13 ff. der Hauptgrund, warum Herodes nicht im April 750 u. c., sondern (man höre!) im October des Jahres 739 u. c. gestorben sein soll.

tract. סנהדרין c. 11. §. 4. [1]): „Man tödtet einen solchen (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf gen Jerusalem, und bewahrt ihn bis auf das Fest (רֶגֶל), und tödtet ihn an demselben, weil es (5 Mos. 17, 13.) heißt: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So sagt Rabbi Akiba (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." Zu denen, welche das Wort der Schriftgelehrten angriffen, gehörte jedenfalls Jesus. Unter Fest (רגל) ist eins der drei hohen Feste, zu denen die frommen Israeliten nach Jerusalem wandern sollten, Pascha, Pfingsten und Hüttenfest zu verstehen. Sollte nach dem Sinne der Sitte alles Volk hören und sich fürchten, so mußte bei einem solchen Verbrecher, wo möglich, der Tag der Festversammlung ausgewählt werden, d. i. beim Pascha der 15te Nisan. Denn nach dem Ende dieses Tages pflegten manche Festbesucher von Jerusalem sich schon wieder zu entfernen, und durften es gesetzmäßig, 5 Mos. 16, 7. Ferner wollte Herodes Agrippa, nachdem er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, hingerichtet hatte, auch den Apostel Petrus am 15. Nisan dem Volke zur Verurtheilung preisgeben. Er ließ ihn Apst. 12, 3. während der Tage der ungesäuerten Brote, d. i. nach der Terminologie der Synoptiker, Luc. 22, 7. Parall. vgl. S. 346., in der Zeit vom Anfang des 14ten Nisan bis zum Abend des 21sten und zwar, wie aus V. 4. erhellt, vor dem Pascha, also noch im Laufe des 14ten Nisan, an dessen Abend das Pascha gegessen wurde, gefangen setzen. Er wollte ihn nach V. 4. μετὰ τὸ πάσχα, welcher Ausdruck hier augenscheinlich ein besonderes Fest innerhalb der kurz vorher erwähnten ἡμέραι τ. ἀζύμων bezeichnet, dem Volke vorführen, d. i. da τὸ πάσχα als Bezeichnung eines einzelnen Festtages sowohl (im engsten Sinne) vom 14ten Nisan Abends bis Mitternacht, als vom 15ten Nisan mit Einschluß des vor-

---

2) אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שיבנה אלא מעלין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד דבר ר׳עקיבא.

hergehenden Abends gebraucht wird, entweder am 15ten oder am 16ten Nisan. Beide Tage wurden als hohe Festtage innerhalb der Festzeit der ungesäuerten Brote gefeiert, vgl. S. 346., so daß an dieser Stelle jedenfalls wenigstens die Möglichkeit eines Halsgerichts an einem Festtage bestätigt wird. Indeß nach der Terminologie des Lucas und der Synoptiker müssen wir urtheilen, daß sogar der 15te Nisan als Gerichtstag bezeichnet sei. Denn bei ihnen [1]) steht τὸ πάσχα im engsten Sinne, vom Abend des 14ten Nisan, Luc. 22, 1. Matth. 16, 2. vgl. Luc. 22, 7 ff. u. Parall.; was bei ihrer Anschauung, die ganze Festzeit als Tage der ungesäuerten Brote zu denken, allein consequent ist; denn dann mußte das Fest der ungesäuerten Brote am 15ten Nisan (τὰ ἄζυμα) besonders hervor- und dem Pascha am vorhergehenden Abend gegenüber treten, wie dies Marc. 14. 1. auch wirklich geschieht. Wo dagegen wie im Johannesevangelium die ganze Festzeit nach dem Anfange derselben τὸ πάσχα genannt wird, vgl. S. 341., da kann τὸ πάσχα, als Bezeichnung eines einzelnen Festtags [2]) gebraucht, nur vom 15ten Nisan mit Einschluß des vorhergehenden Abends erklärt werden. Die Nacht, in welcher Petrus nach Apstg. 12, 6. aus dem Gefängnisse entfloh, war also die Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan. So erklärt es sich sehr einfach, warum er mitten in derselben noch Viele im Hause der Maria versammelt und beim Gebet beschäftigt findet, Apstg. 12, 12 — 17. Denn für jene Nacht war die pernoctatio gesetzlich vorgeschrieben, s. Lightfoot zu Marc.

---

1) Luc. 2, 41. macht allein eine Ausnahme, da hier die ἑορτὴ τ. πάσχα wegen des V. 43 nachfolgenden τελειωσάντων τὰς ἡμέρας (Plural.) wie bei Johannes die ganze, mehrtägige Festzeit zu umfassen scheint. Indeß möchte diese einzelne Stelle gegen unsere Auslegung von Apstg. 12, 4. schwerlich einen Einwurf begründen, da an letzterem Orte die bei Luc. 22, 7. herrschende Anschauung der Festzeit als ἡμέρ. τ. ἀζύμων unmittelbar vorhergeht.

2) Von einem einzelnen Festtage, also dem 15ten Nisan, glaube ich z. B. das ἐν τῷ πάσχα Joh. 18, 39. verstehen zu müssen. Die Freilassung des Verbrechers vor versammeltem Volk entspricht der Verurtheilung desselben vor eben diesem Volk.

14, 26. Endlich berichtet Hegesipp bei Eusebius h. e. 2, 23., daß Jacobus, der Bruder des Herrn, am 15ten Nisan, wie es hier heißt, an der ἡμέρα (Singul.) τοῦ πάσχα vor versammeltem Volk den Märtyrertod erlitten habe. Mag diese chronologische Notiz wahr sein oder nicht, so viel folgt wenigstens aus derselben, daß die Gewährsmänner der judenchristlichen Quelle, aus welcher sie geschöpft ist, kein Bedenken trugen, das unter den Juden erlittene Märtyrerthum Jemandes auf den Festtag des 15ten Nisan anzusetzen. Zufolge dieser Erörterung dürfte erhellen, daß, da wir die Wahl zwischen dem 14ten und 15ten Nisan als Todestagen Jesu haben, die unter den Juden nachweislich bestehende Gerichtsordnung, um das Mindeste zu sagen, wenigstens nicht gegen den 15ten Nisan streitet. Ins heidnische Prätorium gingen die Juden ja nicht, um, wie Joh. 18, 28. ausdrücklich gesagt wird, sich nicht zu verunreinigen, und vor dem Beginne der Festfeier im Tempel, dem Morgenopfer um 9 Uhr, welchem die Darbringung der Chagiga folgte, war der Proceß Jesu beendet, Marc. 15, 25. Die Kreuzigung ward dagegen von den Römern vollzogen.

Gegen den 15ten Nisan als Todestag Jesu ist ferner eingewandt worden, daß man von dem Orte, wo die Paschamahlzeit verzehrt wurde, nicht vor dem Morgen habe weggehen dürfen, 2 Mos. 12, 22. Nun aber sei Jesus mit seinen Jüngern noch im Laufe der Nacht nach Gethsemane aufgebrochen, und auch die Häscher seien mit dem Verräther Judas Ischarioth dahin geeilt, um Jesum zu fangen. — Indeß ist bei diesem Einwurfe der Unterschied zwischen dem Pascha Aegyptiacum und dem Pascha sequentium aetatum, vgl. S. 340., nicht berücksichtigt. An der angeführten Stelle des Pentateuch wird die in mancher Beziehung singuläre Feier in Ägypten dargestellt. Daß man damals das Haus, in welchem man das Pascha aß, nicht verlassen sollte, hing damit zusammen, daß außerhalb desselben der Todesengel umherging, um die Erstgeburt zu tödten. Um sich gegen das Verderben zu schützen, sollte man damals auch den Pfosten des Hauses, in welchem man verweilte, mit dem Blute des geschlachteten

Pascha bestreichen. Wie diese beiden Merkmale der spätern Paschafeier fehlen und fehlen mußten, so natürlich auch das aus ihnen allein zu erklärende Verweilen innerhalb des Hauses, in welchem man sich zur Feier des Paschamahls versammelt hatte. Was aus der Natur des Unterschiedes beider Pascha von selber folgt, ist indeß im Talmud [1]) ausdrücklich bestätigt.

Man erklärte ferner den Einkauf von Lebensmitteln in der Nacht auf den 15ten Nisan, dessen Möglichkeit Joh. 13, 29. vorausgesetzt wird, wegen der Festordnung entweder für unzulässig oder doch für unschicklich. Man vgl. dagegen, was das Gesetz selber [2]) 2 Mos. 12, 16. über die Heilighaltung des 15ten Nisan bestimmt. Wenn aber sogar das Gesetz über diesen Tag die Sorge für Speise ausdrücklich erlaubt, wie viel mehr die Noth der Praxis bei der Menge der Festbesucher! Auch nach Luc. 23, 56. machten die vom Grabe zurückkehrenden Frauen noch an demselben Tage, welcher ihm doch jedenfalls der 15te Nisan ist, kurz vor Einbruch [3]) des Sabbats, Einkäufe von Weihrauch und Myrrhen. Doch diese Stelle gehört vielleicht schon zu einer neuen Classe von Einwürfen, zu der wir jetzt übergehen.

Man behauptet endlich [4]), daß die Synoptiker selber [5]) andeuten, daß die letzte Mahlzeit Jesu nicht die Paschamahl-

1) Schon Ligtfoot citirt in seiner Schrift minister. templi p. 127 aus Tosapht in Pesach 8. folgende Stelle: In potestate Aegyptiaco dicitur: Nemo vestrum limine aedium suarum exibit ad matutinum tempus, sed sic non fuit in sequentibus generationibus. Ubi comedebant pascha in Aegypto, ibi etiam pernoctare debuerunt, sed posterioribus temporibus comedebant in uno loco et pernoctabant in alio.

2) Vgl. S. 344 und tract. ביצה c. 5.

3) Nach Marc. 16, 1. wurden diese Einkäufe am Schlusse des Sabbats, also am Abend des 16. Nisan, fortgesetzt.

4) Den Einwurf, daß der 15te Nisan zur Zeit Jesu nie auf den Freitag habe fallen können — ein Einwurf, welcher, seine Richtigkeit vorausgesetzt, allerdings entscheidend wäre — haben wir bereits S. 354 ff. berücksichtigt.

5) Theile, Neues krit. Journ. II. 165 ff.

zeit und was damit zusammenhängt, sein Todestag nicht der 15te Nisan gewesen sei. Namentlich sagen sie ja, Matth. 26, 5. vgl. Marc. 14, 2., der Sanhedrin habe noch zwei Tage vorher, Matth. 26, 2. Marc. 14, 1., beschlossen, Jesum nicht am Feste (ἐν τῇ ἑορτῇ) zu fangen und zu tödten, damit kein Tumult unter dem Volke entstände. Indeß erhellt aus dem Zwecke dieses Beschlusses, dem Zusatze von δόλῳ zu κρατήσωσι und der Parallele Luc. 22, 2. ziemlich deutlich, daß mit ἐν τῇ ἑορτῇ nicht der Festtag, sondern der Ort, wo das Fest gefeiert wurde [1], gemeint sei, wie auch wir sagen: „bist auch du auf dem Feste gewesen?" vgl. Joh. 7, 11. Indeß, selbst jene andere Auslegung zugegeben, so läßt sich kein rechter Grund absehen, warum die Sanhedristen den früher gefaßten Plan nicht hätten ändern sollen. War er doch wahrlich nicht aus Schonung gegen Jesum eingegeben, sondern aus Besorgniß vor dem Volke. Wurde letztere durch eine außerordentliche Gunst des Schicksals gehoben, durch den, wie von denselben Evangelisten berichtet wird, Matth. 26, 14 — 16. Marc. 14, 10. 11. Luc. 22, 3 — 6., erst später eintretenden Verrath des Judas, welcher Jesum ganz in der Stille in die Gewalt des Sanhedrin lieferte: so konnte es nur in dessen Sinn und Interesse liegen, den früher gefaßten Verfolgungs- und Todesplan möglichst zu beeilen.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß unter obigen, bei Voraussetzung eines chronologischen Widerspruchs in der Leidensgeschichte zu Gunsten des vierten Evangeliums angeführten Entscheidungsgründen nur noch der von Gewicht ist, welcher sich auf den apostolisch johanneischen Ursprung desselben stützt. Und wie gefährlich ist er, wenn man an letzterm selber zweifeln sollte! Und wenn hierzu noch kein zwingender Grund vorliegt, könnte man gegen den einen Evangelisten nicht drei, von der Kirche anerkannte Evangelien stellen, welche gleichzeitig oder sogar noch früher geschrieben wurden und doch schwerlich nur eine und dieselbe Quelle repräsentiren? Es erklärt

---

1) Dieser Ort war Gethsemane nicht; noch hatte die Festfeier des 15ten Nisan schon in der voraufgehenden Nacht angefangen.

sich, selbst abgesehen von andern Motiven, wie die kritische Entscheidung sich auf die Seite der Synoptiker neigen konnte.

Nun noch ein Hauptstreich, welcher von den Gegnern des johanneischen Evangeliums, Bretschneider [1]), Strauß und zuletzt Schwegler [2]) mit großer Härte geführt wurde und bei Anerkennung jener Disharmonie der vier Evangelien in der Paschafrage auch nach meiner Ansicht schwerlich zurückgewiesen werden kann. Die ihm zum Grunde liegenden Argumente pflegen von den Vertheidigern [3]) der Harmonie deßhalb auch ganz besonders betont zu werden. Um die Mitte und gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts kamen die sogenannten Paschastreitigkeiten [4]) zwischen den Kleinasiaten und den Abendländern zur Sprache, welche auf einer althergebrachten Verschiedenheit in der Feier des christlichen Pascha beruhten. Sie betrafen theils die Dauer des Fastens, theils, was uns aber allein interessirt, den Tag des Pascha [5]). Während die Kleinasiaten mit den Juden den Anfang ihres Festes auf den 14ten Tag nach Erscheinung des Neumonds (um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche) setzten, so daß die

---

1) Probabil. p. 109. 110.

2) Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. 1841. S. 191 ff. Schwegler hat die Geschichte der Paschastreitigkeiten auf der einen und den vermeintlichen Widerspruch der vier Evangelien in Bezug auf den Todestag Christi auf der andern Seite so sehr zur Basis seiner kritischen Untersuchungen über die johanneischen Schriften gemacht, daß deren Resultate, zu denen auch das gehört, daß das Evangelium des Johannes ums Jahr 170 n. Ch. verfaßt wurde, (sic!) nach Überführung von der Irrigkeit jener Prämissen größtentheils sofort aufzugeben sind.

3) Vgl. namentlich den S. 335 citirten Aufsatz aus der evangel. Kirchenzeit., welcher die Einheit der Evangelien in Bezug auf den Todestag Christi überhaupt am gründlichsten vertheidigt haben dürfte.

4) Vergl. die kirchengeschichtlichen Werke von Gieseler und Neander, ferner Rettberg, der Paschastreit der alten Kirche in seiner Bedeutung und seinem Verlaufe, in Illgens Zeitschrift f. historische Theologie. 1832. Bd. 2. St. 2. S. 91 ff.

5) Irenäus bei Euseb. h. e. 5, 24.: *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας.*

Feier des Auferstehungstags nicht nothwendig auf den Sonntag fiel, weil jener 14te Tag nicht nothwendig ein Donnerstag war, hatten die Abendländer ihre Feier zu der XIV. luna zwar auch in Beziehung gesetzt, außerdem hatten sie dieselbe aber noch an einen festen Wochentag geknüpft, die Feier des Auferstehungstages an den Sonntag, die des Todestages an den Freitag. Schon der Bischof von Smyrna Polykarp, ein unmittelbarer Zuhörer des Apostels Johannes, hatte nach Irenäus bei Euseb. h. e. 4, 14. mit dem römischen Bischof Anicet über den Tag des Pascha gestritten. Der Streit war ohne Erfolg geblieben, weil sich beide auf alte Traditionen, Polykarp auf die Auctorität des Apostels Johannes und der übrigen Apostel [1]), mit denen er verkehrte, berufen konnte. Doch schieden die beiden Bischöfe von einander in bestem Vernehmen. Später, ums Jahr 171, entbrannte der Kampf von neuem in Laodicea, Euseb. h. e. 4, 26. Bei dieser Gelegenheit wurden selbst Schriften gewechselt. Melito, Bischof von Sardes, schrieb zwei Bücher für die kleinasiatische Festsitte, die uns leider nicht erhalten sind. Gegen ihn traten Apollinaris von Hierapolis und später Clemens von Alexandrien in die Schranken, von deren Schriften wir nur einzelne Fragmente haben [2]). Aus ihnen erhellt, daß die Streitfrage damals wenigstens aufs exegetische Gebiet geführt war. Die Gegner der kleinasiatischen Festsitte, bedrängt durch das Schriftwort, welches die Vertheidiger derselben ihnen entgegenhielten, suchten nachzuweisen, daß nach der evangelischen Geschichte Jesus vor seinem Tode in der That kein Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen habe, sie also auch nicht gehalten sein könnten, dasselbe zu beobachten. Zu diesem Zweck mußten sie

1) Euseb. h. e. 5, 24. *Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν (σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην), ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* Der Berichterstatter ist Irenäus, ein Zuhörer von Polykarp.

2) Vgl. Rettberg a. a. O. S. 116.

zeigen, daß Jesus schon am 14ten Nisan und vor Anbruch des Pascha gekreuzigt sei; daher ihr Mißverständniß der Evangelien, was später traditionell geworden ist. Die Gegner beriefen sich nun auf die drei ersten Evangelisten, oder da diese unter sich jedenfalls übereinstimmen, auf den ersten unter ihnen, Matthäus, als welcher ihre Ansicht am deutlichsten ausdrücke. Von der andern Seite wurde dagegen auf das Evangelium des Johannes provocirt, mit welchem dann, so gut es gehen wollte, die Synoptiker in Einklang gebracht wurden. Sehr instructiv ist in dieser Beziehung das Fragment [1]) aus der Schrift des Apollinaris, in welchem er den Kleinasiaten Folgendes vorhält: *λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδʹ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* (15te Nisan) *αὐτὸς ἔπαθεν· καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Gegen die Behauptung, daß Jesus am 15ten Nisan gestorben sei, werden hier zwei Gründe angeführt. Sie stimme erstens nicht mit dem (mosaischen) Gesetz überein (die Prämisse dieses Satzes ist der Grundgedanke [2]) der occidentalischen Festsitte, daß Christus anstatt des Paschalamms geschlachtet sei, welches nach dem Gesetze am vierzehnten Nisan darzubringen wär), und zweitens schienen (*δοκεῖ*) zufolge ihrer Ansicht die Evangelien mit einander zu streiten, d. h. das Evangelium des Johannes mit den Synoptikern [3]). Merk-

1) Chronicon Paschale, Ausgabe von Du Fresne p. 6.

2) Dieser Gedanke wird von Apollinaris selber bald darauf ausgesprochen: *Ἡ ιδʹ τοῦ ἀληθινοῦ τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ κ. τ. λ.*

3) Seltsam, daß Schwegler S. 194. 195. aus diesen Worten des Apollinaris den Schluß zieht, daß er das Evangelium des Johannes nicht gekannt habe; während sie umgekehrt klar genug für seine Bekanntschaft mit demselben zeugen. Denn wie könnten die Synoptiker allein in dem fraglichen Punkt mit einander in Zwiespalt stehen! Was aber zum Schutz dieser Meinung über die Bedeutung von *στασιάζειν* bemerkt wird, dürfte von nicht eben tiefen philologischen Studien zeugen.

würdig ist, daß Apollinaris fast alles Gewicht auf seine typische Beweisführung legt, seine Exegese der Evangelien aber noch mit einem zaghaften *δοκεῖ* einführt. Im vermeintlichen Interesse ihres Brauchs wurde von den Occidentalen damals allgemeiner angenommen, daß das letzte Mahl Jesu kein Pascha, sondern ein gewöhnliches (am 13ten Nisan) mit Bezug auf sein Todespascha am 14ten gehaltenes Mahl gewesen sei: ein Erklärungsversuch, den wir unter den harmonistischen S. 358. bereits classificirt haben [1]). Noch heftiger entbrannte der Streit kurz vor dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts, zu den Zeiten des römischen Bischofs Victor. Es zeigte sich, daß die ganze christliche Kirche, wie die Römer, den Tag der Ostern feierten, mit Ausnahme der Kleinasiaten, Euseb. h. e. 5, 23. Namentlich legte man aber schon damals großes Gewicht darauf, daß auch die Alexandriner, die besten Rechner und Herren der damaligen Weltbildung, auf Seiten der occidentalischen Festsitte standen, Euseb. h. e. 5, 25. An der Spitze der Kleinasiaten befand sich der im Dienst des Herrn

---

1) Hippolytus in einem Fragment Chronicon Paschale l. c. *λέγει* (der Vertheidiger der kleinas. Festsitte) *οὕτως· ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθε, διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγεν τὸ κατὰ νόμον πάσχα. Οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ* (am 14ten Nisan) *ἡμέρᾳ.* Clemens von Alexandrien ebendaselbst: *Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσιν τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν, ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ' κ. τ. λ.* Nach Clemens wollte Jesus also seine Jünger durch das Mahl am 13ten Nisan über den wahren vorbildlichen Gehalt des alttest. Pascha, welches er am 14ten in Wahrheit selber sein sollte, belehren. In die Mitte der Paschastreitigkeiten werden wir durch die Analyse der christlichen Ostertafeln geführt. Die 112jährige Periode des Hippolytus bis zu dem von den Lateinern angenommenen Todesjahre Jesu 29 n. Ch. zurückgeführt, läßt den Todestag Jesu, den Freitag, erst auf die XIV. luna (25sten März) fallen; ebenso der 84jährige Ostercyclus der Lateiner, vgl. Ideler, Hdb. I. S. 421.

hergehenden Abends gebraucht wird, entweder am 15ten oder am 16ten Nisan. Beide Tage wurden als hohe Festtage innerhalb der Festzeit der ungesäuerten Brote gefeiert, vgl. S. 346., so daß an dieser Stelle jedenfalls wenigstens die Möglichkeit eines Halsgerichts an einem Festtage bestätigt wird. Indeß nach der Terminologie des Lucas und der Synoptiker müssen wir urtheilen, daß sogar der 15te Nisan als Gerichtstag bezeichnet sei. Denn bei ihnen [1]) steht τὸ πάσχα im engsten Sinne, vom Abend des 14ten Nisan, Luc. 22, 1. Matth. 16, 2. vgl. Luc. 22, 7 ff. u. Parall.; was bei ihrer Anschauung, die ganze Festzeit als Tage der ungesäuerten Brote zu denken, allein consequent ist; denn dann mußte das Fest der ungesäuerten Brote am 15ten Nisan (τὰ ἄζυμα) besonders hervor- und dem Pascha am vorhergehenden Abend gegenüber treten, wie dies Marc. 14. 1. auch wirklich geschieht. Wo dagegen wie im Johannesevangelium die ganze Festzeit nach dem Anfange derselben τὸ πάσχα genannt wird, vgl. S. 341., da kann τὸ πάσχα, als Bezeichnung eines einzelnen Festtags [2]) gebraucht, nur vom 15ten Nisan mit Einschluß des vorhergehenden Abends erklärt werden. Die Nacht, in welcher Petrus nach Apstg. 12, 6. aus dem Gefängnisse entfloh, war also die Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan. So erklärt es sich sehr einfach, warum er mitten in derselben noch Viele im Hause der Maria versammelt und beim Gebet beschäftigt findet, Apstg. 12, 12 — 17. Denn für jene Nacht war die pernoctatio gesetzlich vorgeschrieben, s. Lightfoot zu Marc.

---

1) Luc. 2, 41. macht allein eine Ausnahme, da hier die ἑορτὴ τ. πάσχα wegen des V. 43 nachfolgenden τελειωσάντων τὰς ἡμέρας (Plural.) wie bei Johannes die ganze, mehrtägige Festzeit zu umfassen scheint. Indeß möchte diese einzelne Stelle gegen unsere Auslegung von Apstg. 12, 4. schwerlich einen Einwurf begründen, da an letzterem Orte die bei Luc. 22, 7. herrschende Anschauung der Festzeit als ἡμέρ. τ. ἀζύμων unmittelbar vorhergeht.

2) Von einem einzelnen Festtage, also dem 15ten Nisan, glaube ich z. B. das ἐν τῷ πάσχα Joh. 18, 39. verstehen zu müssen. Die Freilassung des Verbrechers vor versammeltem Volk entspricht der Verurtheilung desselben vor eben diesem Volk.

14, 26. Endlich berichtet Hegesipp bei Eusebius h. e. 2, 23., daß Jacobus, der Bruder des Herrn, am 15ten Nisan, wie es hier heißt, an der ἡμέρα (Singul.) τοῦ πάσχα vor versammeltem Volk den Märtyrertod erlitten habe. Mag diese chronologische Notiz wahr sein oder nicht, so viel folgt wenigstens aus derselben, daß die Gewährsmänner der judenchristlichen Quelle, aus welcher sie geschöpft ist, kein Bedenken trugen, das unter den Juden erlittene Märtyrerthum Jemandes auf den Festtag des 15ten Nisan anzusetzen. Zufolge dieser Erörterung dürfte erhellen, daß, da wir die Wahl zwischen dem 14ten und 15ten Nisan als Todestagen Jesu haben, die unter den Juden nachweislich bestehende Gerichtsordnung, um das Mindeste zu sagen, wenigstens nicht gegen den 15ten Nisan streitet. Ins heidnische Prätorium gingen die Juden ja nicht, um, wie Joh. 18, 28. ausdrücklich gesagt wird, sich nicht zu verunreinigen, und vor dem Beginne der Festfeier im Tempel, dem Morgenopfer um 9 Uhr, welchem die Darbringung der Chagiga folgte, war der Proceß Jesu beendet, Marc. 15, 25. Die Kreuzigung ward dagegen von den Römern vollzogen.

Gegen den 15ten Nisan als Todestag Jesu ist ferner eingewandt worden, daß man von dem Orte, wo die Paschamahlzeit verzehrt wurde, nicht vor dem Morgen habe weggehen dürfen, 2 Mos. 12, 22. Nun aber sei Jesus mit seinen Jüngern noch im Laufe der Nacht nach Gethsemane aufgebrochen, und auch die Häscher seien mit dem Verräther Judas Ischarioth dahin geeilt, um Jesum zu fangen. — Indeß ist bei diesem Einwurfe der Unterschied zwischen dem Pascha Aegyptiacum und dem Pascha sequentium aetatum, vgl. S. 340., nicht berücksichtigt. An der angeführten Stelle des Pentateuch wird die in mancher Beziehung singuläre Feier in Ägypten dargestellt. Daß man damals das Haus, in welchem man das Pascha aß, nicht verlassen sollte, hing damit zusammen, daß außerhalb desselben der Todesengel umherging, um die Erstgeburt zu tödten. Um sich gegen das Verderben zu schützen, sollte man damals auch den Pfosten des Hauses, in welchem man verweilte, mit dem Blute des geschlachteten

muß die Geschichte jener Paschastreitigkeiten allerdings selbst die Authentie unsers johanneischen Evangeliums bedrohen. Denn, wie wohl keinem Zweifel unterliegt, so ist der kleinasiatische Brauch allein aus der Voraussetzung zu erklären, daß Jesus am vierzehnten Nisan mit den Juden das Paschamahl gegessen habe und am funfzehnten gekreuzigt sei. Nun soll außer andern Aposteln und alten Zeugen auch der Apostel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derselbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Basis desselben geradezu als irrig darthut, geschrieben haben! Fand er jenen Brauch bei seiner Ankunft in Kleinasien auch bereits vor, das gradezu Irrige desselben mußte er abändern, und er konnte es, da er als Apostel und Augenzeuge des Lebens Jesu dastand.

Doch abgesehen hiervon wollen wir jetzt untersuchen, wie es mit jenem Brauche sich wohl verhalten haben möge, wenn Johannes ihn bereits vorfand. Die vorjohanneischen Gründer der kleinasiatischen Paschafestsitte können schwerlich Andere gewesen sein als der Apostel Paulus und seine Gehülfen, welche auch die Gemeinen Kleinasiens gegründet haben. Unter den Evangelisten sind es nun aber grade zwei Gehülfen dieses Paulus, Marcus und Lucas, welche die Stiftung des Abendmahls jedenfalls mit dem jüdischen Pascha zusammenfallen lassen. Da wir ihre Übereinstimmung mit ihrem großen Lehrer in diesem hochwichtigen Puncte, auch abgesehen von andern Gründen, für wahrscheinlich halten müssen, so scheint sich also zu ergeben, daß auch der Apostel Paulus, wenn anders die Synoptiker mit dem johanneischen Evangelium über den Todestag Jesu in Widerstreit stehen, nur den Synoptikern seine apostolische Stimme giebt. Lücke sucht freilich den Apostel Paulus als Zeugen für den Johannes gegenüber den Synoptikern darzustellen, Comment. I. S. 113. und Gött. gelehrte Anz. 1834. S. 2020 ff. Er führt dafür an, daß der gekreuzigte Christus 1 Cor. 5, 7. wie Joh. 19, 36. unser Paschalamm genannt werde. Aber kann Christus unser Paschalamm nur dann heißen, wenn er an demselben Tag und in derselben Stunde geopfert wurde, wie das eigentliche Paschalamm?

Gewiß würde er mit Recht so heißen, auch wenn die beiden Termine noch weiter auseinander lägen. Ich führe aus demselben Corintherbriefe eine andere Stelle an, 1 Cor. 10, 16., welche wenigstens eben so sehr für die Synoptiker zeugt, wenn sie nicht entscheidet. Der Abendmahlskelch heißt hier der Segenskelch (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), wie die Ausleger anmerken, unstreitig deßhalb, weil der Kelch bei der Paschamahlszeit so genannt wurde. Woher dieser Name? Ist er nach dem Zusammenhang der Stelle zu dem Paschakelch vielleicht nur so in Beziehung gesetzt, wie dies 1 Cor. 5, 7. bei τὸ πάσχα ἡμῶν der Fall zu sein scheint? Ich würde das eher zugeben, wenn nicht ὃ εὐλογοῦμεν dabei stände. Steht dies nicht ganz überflüssig, so muß τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας als technischer Ausdruck des Abendmahlskelchs bei Paulus angesehen werden, so daß er diesen Namen führt, auch abgesehen davon, ob er für den jedesmaligen Gebrauch schon gesegnet war oder nicht. Dann muß er aber entweder nach seiner ursprünglichen Einsetzung, so daß mit Bezug auf diese die paulinische Bezeichnung gewählt wäre, oder auch nach seinem dauernden Gebrauche, was wegen der Analogie in der kleinasiatischen Gemeine vielleicht vorzuziehen ist, mit dem Paschakelche zusammengefallen sein. Wenn der christliche Segenskelch zu dem jüdischen in Gegensatz gestellt werden sollte, so hätte ein ἡμεῖς vor εὐλογοῦμεν gar nicht fehlen dürfen: „der Segenskelch, den wir (im Gegensatz gegen die Juden) segnen." Bei τὸ πάσχα 1 Cor. 5, 7. fehlt ein solches ἡμῶν nicht. — Bedenkt man dann noch das oben berührte nahe Verhältniß der beiden Synoptiker Marcus und Lucas zu dem Apostel Paulus, ferner die theilweis fast paulinische Haltung des Evangeliums Lucä und insbesondere die auch sonst anerkannte große Ähnlichkeit grade der Einsetzungsworte des Abendmahls bei Lucas (22, 19—21.) und Paulus (1 Cor. 11, 23—25.): so wird man wohl behaupten müssen, daß in der Paschafrage auch der Apostel Paulus entschieden auf die Seite der Synoptiker zu stellen sei. Der Verfasser des vierten Evangeliums tritt durch seine Darstellung der letzten Tage Jesu, wie wir auf glaubwürdigem Wege wissen, in directen Wider-

spruch mit mehrern Aposteln und namentlich mit dem Apostel Johannes. Er kann also kaum noch ein Apostel, geschweige der Apostel Johannes sein.

Ich gehe weiter. Ist erst die apostolische Auctorität dem vierten Evangelium genommen und dagegen auf Seiten der Synoptiker getreten, so scheint es sich von selber zu verstehen, daß diese uns Wahrheit berichtet haben. Hinzu kommt ein letzter Grund, der schon allein die Sache entscheiden dürfte. Durch unsere ganze Schrift zieht sich die Beweisführung hindurch, daß Jesus im Jahre 30 gestorben ist. In diesem Jahre fiel aber der 15te Nisan oder 7te April auf einen Freitag. Da nun Jesus nach allen 4 Evangelien in der nächsten Nähe des Pascha und zwar an einem Freitag gestorben ist, so muß er am 15ten Nisan gestorben und das letzte Mahl, welches er am Abend vorher mit seinen Jüngern aß, muß ein Paschamahl gewesen sein. Der synoptische Bericht ist jedenfalls wahr.

Allein wahr? was wird aus dem vierten Evangelium? sollte diese durch so viele innere und äußere Gründe als apostolisch bewährte Schrift wirklich nicht vom Apostel Johannes herrühren? Ich meine allerdings. Doch muß uns das sofort auf die Vermuthung führen, daß die Prämisse, worauf jene Folgerung allein und wie mir scheint unwiderleglich beruht, der Widerspruch des johanneischen wider den synoptischen Bericht, nur scheinbar sein dürfte. Und auch deßwegen scheint mir ein Widerspruch von vorn herein nicht wohl denkbar, weil, nachdem wir nun bereits sämmtliche 4 Evangelien in chronologischer Beziehung fast bis zu Ende durchgeprüft haben, wir sie alle und namentlich auch den vierten Evangelisten stets aufs beste unterrichtet fanden, weil sich dieser Widerspruch sogar in dem wichtigsten Lebensabschnitte Jesu, der Leidensgeschichte, auf welche sich anerkannter Maaßen zuerst und vornämlich die christliche Geschichtschreibung und Predigt richtete, finden würde, weil er durch das kirchliche Fortleben jener denkwürdigen Paschamahlzeit in der Abendmahlsinstitution und Abendmahlsfeier kräftig verhütet, unmöglich schon in der Entstehungszeit der Evangelien, unter Aposteln und apostolischen Männern,

Wurzel fassen konnte [1]). Es wird daher unser Geschäft sein, den Sitz des vermeintlichen Widerspruchs, den johanneischen Bericht über die Leidensgeschichte — und zwar für sich, ohne Beziehung auf Harmonistik, freundliche und feindliche, und seinem ganzen Zusammenhange nach — sorgfältig zu untersuchen, um zu erforschen, ob derselbe, der kraft vorstehender Bemerkungen von vorn herein so gut wie unmöglich scheint, nicht wirklich geworden sei. Derselbe wird nach dem Stande unserer Untersuchung aber ohne weiteres zugegeben werden müssen, wenn sich ergeben sollte, daß Johannes den Todestag Jesu nicht auf den 15ten Nisan setze, woraus freilich, um dies noch beiläufig zu erwähnen, falls man dann für Joh. sich entscheiden sollte, auch eine etwas modificirte Ansicht von der Bedeutung des Abendmahls sich scheint ergeben zu müssen. Doch ist auch von mehreren Gelehrten in der jüngsten Zeit die Behauptung einer Widerspruchslosigkeit der 4 Evangelisten in der hier versuchten, wie bereits S. 359. gezeigt ist, allein zulässigen Form aufgestellt worden; ich verweise auf die S. 335. citirten Schriften, zu denen noch Paulus und Guerike hinzuzufügen [2]) sind.

Folgende Stellen Joh. 12, 1. 13, 1. 2. 13, 29. 18, 28. 39. 19, 14. 31. sind einer nähern Betrachtung zu unterwerfen.

Gleich Joh. 12, 1. begünstigt die Meinung, daß auch Johannes den 15ten Nisan für den Todestag Jesu gehalten habe, ziemlich entschieden. Es steht da: Jesus kam πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα nach Bethanien, das kann nur heißen 6 Tage vor dem Pascha. Der Anfang des Pascha fiel auf den 14ten Nisan Abends, folglich kam Jesus am 8ten Nisan nach Bethanien. Setzen wir nun, daß Johannes den Freitag, welcher auch nach ihm der Todestag Jesu war, vergl. S. 334., mit den Synoptikern als 15ten Nisan dachte, so

1) Vgl. Tholuck Comment. 5te Ausg. S. 241 ff.

2) Jener in seinen bekannten Werken über die Evangelien und evangelische Geschichte, dieser in der Abhandlung: Versuch einer Vereinigung der evangelischen Relationen über die letzte Mahlzeit Jesu, im neuen krit. Journ. III. S. 157 ff.

war der 8te Nisan ein Freitag, und Jesus würde an einem Freitag, noch bevor die Sabbatruhe des Sonnabend hereinbrach, in Bethanien eingetroffen sein. Erklären wir dagegen mit den Gegnern der Synopse den Tag nach der Kreuzigung für den 15ten Nisan, so würde der 15te Nisan ein Sonnabend und der 8te Nisan, an welchem Jesus in Bethanien anlangte, mithin ebenfalls ein Sonnabend gewesen sein. Dann würde man voraussetzen müssen, daß Jesus das mosaische Gesetz, welches den 7ten Wochentag für einen Sabbat oder Ruhetag erklärte und namentlich weitere Reisen an demselben streng untersagte, entweder übertreten oder nahe vor Bethanien den Sabbat über gerastet habe, um am Abend desselben die noch übrige Strecke bis Bethanien zurückzulegen. Das sind aber zwei Möglichkeiten, welche wir, selbst abgesehen davon, daß sie, wie wir später sehen werden, in die Chronologie der Leidenswoche nicht passen, schon vorläufig als unwahrscheinlich bezeichnen dürfen. Eine Sabbatsverletzung jener erstern Art hat sich Jesus, so weit sein Leben vorliegt, nie zu Schulden kommen lassen. Denn begreiflicher Weise kann die unsrige mit den durch Krankenheilungen veranlaßten gar nicht in eine Kategorie gestellt werden; auch müßte es Wunder nehmen, daß seine ihm namentlich damals aller Orten auflauernden Gegner Joh. 11, 57., welche so ängstlich, wie wir wissen, nach legitimen Vorwänden ihrer Rache suchen mußten, bei seinem Proceß ihm dieselbe nicht als eine selbst nach dem Gesetze (2 Mos. 16, 29. vgl. 31, 14 ff. 35, 2. 4 Mos. 15, 32 ff.) todeswürdige Handlung hätten vorhalten sollen. Auf der andern Seite aber scheint sich von vorn herein die Annahme zu empfehlen, daß Jesus seine Reise gleich so werde eingerichtet haben, daß er grade noch vor dem Sabbat am Ziel derselben, in Bethanien, eintreffen konnte. Bethanien und darin das Haus des Lazarus war ja das Standquartier, von wo aus er in jenen Tagen nach Jerusalem hin und wieder ging. Joh. 12, 1—9. (vgl. Joh. 11, 1 — 46. u. Luc. 10, 38—42.) Marc. 11, 11. 12. Matth. 21, 17. vgl. Marc. 11, 19. Luc. 21, 37. Marc. 14, 3 — 9. vgl. Matth. 26, 6 — 13.

Wir kommen zur zweiten Stelle Joh. 13, 1. 2. Zugege-

ben wird [1]), daß das hier erwähnte letzte Mahl identisch sei mit der synoptischen Paschamahlzeit. Gestritten wird nur darüber, ob die chronologischen Bestimmungen bei Johannes das Paschamahl am Abend des 14ten oder ein gewöhnliches Mahl am Abend des 13ten Nisan bezeichnen. Es kommt dabei auf Sinn und Construction von Joh. 13, 1. an. Zunächst ist der Irrthum zurückzuweisen, als ob πρὸ hier den dem Paschafest unmittelbar vorhergehenden Tag bedeuten könne; denn dieser Sinn müßte wie im Classischen so im N. T., vgl. 2 Makk. 15, 36., durch πρὸ μιᾶς τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα, einen Tag vor dem Paschafeste, ausgedrückt sein. Jene Formel kann hier, wie Joh. 11, 55. πρὸ τοῦ πάσχα, vielmehr nur sagen, daß Etwas vor dem Paschafeste geschah: wie lange vorher, ob Stunden, Tage oder Jahre, ist in ihr selber [2]) mit keiner Silbe angedeutet, sondern kann allein aus dem Zusammenhange erhellen. Weiter fragt sich, ob πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα als chronologische Bestimmung des V. 2. genannten δεῖπνον aufzufassen sei. Diese Frage ist entscheidend, weil, wenn sie bejaht wird, das johanneische Mahl natürlich kein Paschamahl sein könnte, sondern vor das Paschafest fallen müßte [3]). Die syntaktische Fügung, wornach V. 2. durch καὶ an den Hauptsatz von V. 1. εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς angeschlossen wird, ergiebt unter einer Bedingung die

1) Vgl. Strauß II. S. 404 ff.

2) Merkwürdig, daß Olshausen, Comment. II, S. 416., zur Erklärung des πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα zugleich auf die (bei Juden und Griechen) verschiedene Bestimmung des bürgerlichen Tags recurrirt. Die Festzeit am 14ten Nisan Abends hieß ja bei Juden und Griechen Pascha, und nur vom Abend an ward sie durch den Namen Pascha bezeichnet.

3) Die Auskunft Hengstenbergs a. a. O. S. 787. müssen wir für irrig halten, wenn er das δεῖπνον Joh. 13, 2. zwar von der Paschamahlzeit versteht, jenes πρὸ τ. ἑορτῆς τ. πάσχα chronologisch aber durch die Annahme rechtfertigen will, daß er die von Joh. 13, 4 ff. an berichtete Fußwaschung Jesu der Zeit nach vor dem Paschamahl geschehen läßt. Fiel sie denn darum in die Zeit vor dem Paschafeste? und ist sie nicht V. 4. sogar ausdrücklich als integrirender Bestandtheil des Paschamahls bezeichnet?

Möglichkeit ihrer Beziehung, falls nämlich πρὸ τ. ἑορτ. τ. πάσχα gar nicht oder doch nicht allein auf die Participialsätze εἰδὼς oder ἀγαπήσας, sondern auf jenen Hauptsatz sich bezöge. Das ist nun aber nicht der Fall. Das πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα weis't nämlich augenscheinlich auf das εἰς τέλος hin, das Geliebthaben vor dem Feste des Pascha findet seinen Gegensatz in dem Lieben bis zu Ende. Beide Zeitbestimmungen können überhaupt nur in diesem gegensätzlichen Verhältniß verstanden werden. Mithin bezieht sich erstere lediglich auf den durch ἀγαπήσας gebildeten Participialsatz, der durch den Satz mit εἰδὼς näher bestimmt [1]) und begründet wird; in der Weise, daß das Lieben Jesu bis zu Ende eben alles Lieben vor dem Paschafeste ausschließt, selber mit der der vorfestlichen Zeit entgegengesetzten Zeit, also dem Anfange der Festzeit, beginnend. Die nach diesen Vorbemerkungen, wie mir scheint, völlig klare Stelle möchte ich so übersetzen: Nachdem vor dem Feste des Pascha [2]) Jesus, da er wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er zu seinem Vater gehen solle, die Seinen, welche in der Welt bleiben sollten, geliebt hatte, liebte er sie (von da an, also vom Feste des Pascha an) bis zu Ende; u. da ein Mahl veranstaltet war u.s.w. Ich meine, es erhellt, daß dieses Mahl, dessen Vorgänge ein Beispiel der Liebe Jesu bis zu Ende sein sollen, nach unserm johanneischen Texte nicht höchstens auch, sondern nur in die Paschafestzeit fallen könne. Wenn Johannes später die auf dies Mahl folgenden Begebenheiten als vor das Paschafest fallende bezeichnen sollte, so müßte er mit sich selber in Widerspruch treten. Wir haben

---

1) Durch den Satz mit εἰδὼς wird, was für unsere Frage freilich gleichgültig ist, πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα auf die letzten Tage vor dem Pascha beschränkt; denn nur in Bezug auf diese konnte es heißen: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα αὐτοῦ, sonst hätte statt des Perfect das Futurum ἐλεύσεται gesetzt werden müssen. Dies gegen Olshausen u. A., welche unser πρὸ τῆς ἑορτ. auf das ganze Leben Christi bis zu seinem letzten Pascha beziehen wollen.

2) Wegen des Nachdrucks, der auf πρὸ τ. ἑορτ. τ. πάσχα als gegensätzlicher Bestimmung ruht, ist es auch vorangestellt.

hier also eine besonders deutliche Bestätigung des aus Joh. 12, 1. bereits Ermittelten; und mich dünkt, daß die Vertheidiger der Evangelieneinheit diese Stelle für ihre Sache bisher nicht genug gewürdigt haben.

Nicht so entscheidend möchten die Worte „Kaufe, was wir für's Fest (ad festum celebrandum) nöthig haben", in der Stelle Joh. 13, 29. sein. Freilich ohne alles Gewicht sind sie schwerlich, wie bereits Tholuck in s. Comment. S. 251. erkannt hat. Denn daß die Jünger voraussetzen, Judas Ischarioth wolle auf Jesu Geheiß noch in der Nacht die nöthigen Festeinkäufe machen, scheint sich dann am ersten zu erklären, wenn der folgende Tag, wie beim 15ten Nisan, schon vom Morgen an durch Festopfer und Festversammlung geheiligt war, so daß die Festfeier durch solche, nach dem Gesetz (vgl. S. 366.) allerdings erlaubte Einkäufe, welche im Laufe des Tags besorgt wären, auf eine für den frommen Israeliten störende Weise (vgl. Nehem. 10, 32.) wäre unterbrochen worden. Auch die Vermuthung einer Armenspende (Joh. 13, 29.) schickte sich besonders für diese Festnacht, da am folgenden Tag wo möglich von allen Israeliten eine möglichst glänzende Chagiga sollte gegessen werden.

Also auch diese Stelle ist weit mehr für als gegen die synoptische Ansicht.

Was wollen wir aber zu Joh. 18, 28. sagen, der Stelle, welche nach S. 359. vorzugsweise als Sitz des Widerspruchs betont zu werden pflegt? Die Juden gingen beim Verhöre Jesu, welches in der Frühe (ἦν δὲ πρωΐα) Statt hatte, nicht in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Pascha äßen (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα)! Da scheint die Paschamahlzeit (τὸ φαγ. τὸ πάσχα) doch gewiß noch in die Zukunft, erst auf den Abend des laufenden Tages, gesetzt zu werden! — Es kommt hier Alles auf den Sinn der Worte: φαγεῖν τὸ πάσχα an. Die Gegner pflegen selbigen auf die Feier der Paschamahlzeit am 14ten Nisan zu beschränken, die Harmonisten dagegen zu zeigen, daß die Formel auch von der Feier eines folgenden Festtags, namentlich von dem Genuß

der Chagiga am 15ten Nisan, gesagt werden könne. Letztere [1]) irren nur dann, wenn sie die Chagiga mit Ausschluß der im engern Sinne so genannten Paschamahlzeit bezeichnet meinen. Der Sinn des φαγεῖν wird natürlich durch Inhalt und Umfang des Begriffs τὸ πάσχα bestimmt. פֶּסַח von פסח vorübergehen, was hier mit Bezug auf das die Israeliten verschonende Vorübergehen des Todesengels, als er einst die Erstgeburt in Ägypten schlug, gesagt ist, bezeichnet Vorübergehen, Verschonung, Rettung, Befreiung, und daher zunächst das Erinnerungsfest an diese Verschonung, das am Abend des 14ten Nisan gefeiert, und dann das Lamm, welches an demselben geschlachtet und wie bei der ursprünglichen Begebenheit gemeinschaftlich verzehrt wurde. Nur da, wo πάσχα in diesem engsten Sinne gebraucht wird, heißt φαγεῖν τὸ πάσχα Nichts weiter als das Paschamahl des 14ten Nisan essen. Der Begriff des Pascha wurde aber erweitert und zwar in zwiefacher Hinsicht. Man betrachtete den Abend des 14ten Nisan, an welchem das Pascha dargebracht werden mußte, als Vorabend des 15ten. Dies ist an allen Stellen geschehen, wo die Festzeit als eine siebentägige bestimmt wird, vgl. S. 341. Das Pascha bildete den Anfang des 15ten Nisan, und dieser Festtag, aber mit Einschluß seines Vorabends, konnte nun selber das Pascha heißen. So z. B. Jos. 5, 11. und bei den Talmudisten fast durchgehends. In diesem Falle hatte τὸ πάσχα nun wieder einen doppelten Sinn, indem es sowohl das Fest vom Abend des 14ten bis zum Abend des 15ten Nisan bezeichnete, als auch die herkömmlichen Opfer und Speisen an diesem Feste; und φαγεῖν τὸ πάσχα bezeichnet dann vornämlich die Theilnahme an der Mahlzeit des 14ten Nisan und an der Chagiga [2]) am 15ten, aber an sich natürlich nicht das

1) Dieser philologische Vorwurf ist auch der lehrreichen Erörterung von Lightfoot zu Joh. 18, 28. zu machen.

2) Unter Chagiga versteht man nach talmudischem Sprachgebrauch die freiwilligen Opfer, im A. T. זִבְחֵי שְׁלָמִים genannt, welche die frommen Israeliten nach 5 Mos. 16, 16. 2 Mos. 23, 15. 34, 20. an den Festen in reichlicher Menge darzubringen pflegten. Am Pascha wurden sie in der Regel am Morgen des 15ten Nisan, nach

Letzte mit Ausschluß des Ersten. Endlich wurde bekanntlich auch die ganze Festzeit und so namentlich in unserm johanneischen Evangelium, vgl. S. 336., nach dem einen hervorragenden Festtage Pascha genannt: und darum heißen auch die gesetzlichen Opfer und Speisen der ganzen Festzeit Pascha, so z. B. 5 Mos. 16, 2.[1]), wo פֶּסַח sogleich durch צֹאן וּבָקָר erklärt wird, und häufig im Talmud. Φαγεῖν τὸ πάσχα in diesem Sinne ist daher gleichbedeutend mit: die Paschafestzeit durch Theilnahme an den gesetzlichen Speisen (τὰ ἄζυμα) und Mahlzeiten feiern. Ähnlich heißt es 2 Chron. 30, 22. eben von der Paschafestzeit: Und sie aßen das Fest 7 Tage. Zu beachten ist noch, daß das Festessen a. d. St. vorzugsweise auf den Genuß der Chagiga bezogen wird; denn zu jenem Hauptsatz wird sofort der Participialsatz: מְזַבְּחִים זִבְחֵי שְׁלָמִים (vergl. S. 382. Note 2.) hinzugefügt[2]). Welche von den drei angegebenen Bedeutungen von πάσχα ist nun an unserer Stelle anzunehmen? Gewiß nicht die erste; dagegen spricht nicht nur der johanneische Sprachgebrauch, sondern daß wir bereits beim

---

dem Morgenopfer (zu Jesu Zeit um 9 Uhr unserer Rechnung), dargebracht. Die davon zu haltenden Opfermahlzeiten sollten (nach 3 Mos. 7, 16. 17. 19, 6. 7.) binnen zwei Tagen und der dazwischen liegenden einen Nacht beendet werden, tract. פסחים c. 7. §. 4.

1) Ein wenig anders ist noch der Gebrauch von פסחים 2 Chron. 35, 7. 8. 9., welcher dort nur von dem dargebrachten Kleinvieh, Ziegen und Lämmern, aber der Chagiga zu stehen scheint, im Gegensatz gegen das bei ebenderselben dargebrachte Rindvieh (בקר). Denn das eigentliche פסח war auch ein Stück Kleinvieh, Ziege oder Lamm. Diese Erweiterung des Begriffs ist also schwerlich identisch mit der oben angezogenen, und wird wohl irrig mit ihr bei Tholuck S. 251. u. A. verwechselt.

2) Ein analog vieldeutiger Sprachgebrauch wie bei πάσχα tritt bei τὰ ἄζυμα ein, was im engsten Sinne vom 15ten Nisan, im weitern von der Festzeit vom 15ten Nisan an, im weitesten von der ganzen Festzeit, mit Einschluß des Pascha am 14ten Nisan, gebraucht wird. Bei τὰ ἄζυμα fehlt übrigens auch die Analogie nicht, daß es zugleich für Fest und Festspeise steht, die ungesäuerten Brote selber und das Fest der ungesäuerten Brote bezeichnet. Was es an jeder einzelnen Stelle bedeutet, ist nur aus dem Zusammenhang zu ersehen.

15ten Nisan angelangt sind, ist im ganzen Zusammenhange des johann. Evangeliums, wie wir gesehen haben, hinreichend indicirt und braucht nicht einmal, was indeß keine Schwierigkeiten haben würde, als den Lesern schon bekannt vorausgesetzt zu werden. Also die zweite, wie mir am wahrscheinlichsten, oder die dritte, welche beide Bedeutungen zwar an sich das im engsten Sinne sogenannte Pascha am 14ten Nisan nicht ausschließen, aber doch in diesem Zusammenhange. Wenn die Juden nach Anbruch des Pascha, am Morgen des 15ten Nisan, nicht ins jüdische Richthaus gehen, in der Absicht, das Pascha zu essen: so versteht es sich von selbst, daß sie damit nur das noch übrige Pascha, das Pascha mit Ausschluß des 14ten Nisan, also namentlich die Theilnahme an der Chagiga, meinen können. Oder würden wir nicht, wenn ein Prediger am Ostermorgen auf der Kanzel aufforderte, Ostern zu feiern, sogleich an die vom Osterfeste noch übrige Zeit, mit Ausschluß der von demselben bereits verstrichenen, denken müssen? Die Formel ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα würde nur in dem Falle Schwierigkeiten, und dann unauflösliche, machen, wenn sie weiter Nichts als den Genuß des Pascha am 14ten bezeichnen könnte: was aber klärlich nicht der Fall ist.

Mit Recht hat ferner schon Lightfoot a. a. O. darauf hingewiesen, daß die Betretung eines heidnischen Hauses nur bis zum Abend [1]) verunreinigte, mithin das Essen (φαγεῖν wie im Texte steht) des Paschalamms gar nicht hindern konnte, weil dieses erst am Abend geschah, während die

1) Der Satz, daß die Betretung eines heidnischen Hauses nur bis zum Abend verunreinigte, kann schwerlich mit Grund bezweifelt werden, vgl. namentlich Hengstenberg a. a. O. S. 802 ff. Der mit den jüdischen Satzungen besonders vertraute Maimonides bei Bynaeus de morte J. Chr. III. p. 9. bemerkt, daß der Heide gleich einem Eiterflüssigen betrachtet sei, dasselbe erhellt aus tract. שקלים c. 8. §. 4. u. 5. Daß aber die Berührung eines Eiterflüssigen und alles dessen, was mit ihm in Connex gestanden hatte, nur bis zum Abend verunreinigen solle, wird 2 Mos. 15, 5 ff. ausdrücklich gesagt. Die entsprechende Praxis geht auch aus Judith 12, 7 — 9. hervor.

Schlachtung (θύειν) desselben (im Laufe des Nachmittags) durch Andere vollzogen werden konnte. Dagegen wären die Juden am Genusse der Chagiga wirklich gehindert worden, da derselbe im Laufe des Tages begann.

Der kaiserliche Landpfleger Pilatus erwähnt nach Joh. 18, 39. der Sitte, daß am Pascha (ἐν τῷ πάσχα), d. i. jedenfalls [1]) während des Paschafestes (vom 15ten Nisan an mit Einschluß des vorhergehenden Abends) und wahrscheinlich am 16ten Nisan, den Juden stets ein Verbrecher freigegeben sei. Wenn er nun am Tage der Hinrichtung Jesu den Barabbas frei gab, so würde er, unter der Voraussetzung, daß dieser nach Johannes auf den 14ten Nisan gefallen sei, jene Sitte anticipirt haben, was an sich und nach den Textesworten wenigstens nicht wahrscheinlich ist.

Daß die vielbesprochene παρασκευὴ τοῦ πάσχα [2]) Joh. 19, 14. einen zum Paschafest gehörigen Freitag, mithin frühestens den funfzehnten Nisan bezeichne, ist bereits S. 335 ff. gezeigt worden.

Endlich, wenn Joh. 19, 31. der Sabbat oder Sonnabend, welcher auf den Todestag Jesu unmittelbar folgte, groß (μεγάλη) genannt wird, so hindert Nichts, daß wir bei ihm an den sechszehnten Nisan denken. Auf letztern fiel

1) Vgl. über den Ausdruck ἐν τῷ πάσχα S. 364.

2) Gegen den talmudischen Sprachgebrauch ist es aber, wenn einige Harmonisten das בערב הפסח, an welchem Jesus nach der babyl. Gemara Sanhedr. 6, 2. gesteinigt (?) und aufgehängt sein soll, vom 15ten und nicht vom 14ten Nisan erklären wollten. Nur folgt daraus Nichts weiter, als daß es damals eine Tradition (und Auslegung der Evangelien) gab, nach welcher Jesus am 14ten Nisan gestorben sein sollte. Weit ältere und besser unterrichtete Kirchenlehrer haben derselben, wie wir wissen, gehuldigt, vgl. S. 370. Was zu dieser Tradition a. a. O. hinzugefügt wird, daß Jesus bloß vom jüdischen Sanhedrin gerichtet und daß er gesteinigt sei, nachdem jener 40 Tage lang vergeblich einen Herold ausgesandt habe, um zu seiner Vertheidigung aufzufordern, ist augenscheinlich Nichts als Faselei und ein deutliches Zeichen dafür, daß die talmudische Legende nicht unmittelbar aus dem N. T. geschöpft wurde. Der letzte Grund solcher Fabeleien ist indeß leicht zu errathen.

damals ja nicht bloß der Wochensabbat, sondern zugleich die Feier des Garbenfestes, vgl. S. 344. Denn wenn jener Sonnabend groß genannt wird, so kann das natürlich nur heißen, daß es kein einfacher, gewöhnlicher Sonnabend war, seine Feier vielmehr mit der Feier eines andern Festes zusammenfiel. Nur wenn Johannes den Ausdruck ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἡ μεγάλη gebraucht hätte, würden wir nach der jüdischen Festterminologie nothwendig an den 15ten Nisan denken müssen. Übrigens kam jenem Sonnabend schon als Wochensabbat eine größere Stille und Heiligkeit zu, als dem ersten Festtage, vgl. S. 344. Wir Christen verkennen leicht das wahre Verhältniß, indem wir den jüdischen Sabbat mit unserm Sonntag vergleichen, und uns dann erinnern, daß die Festtage uns heiliger sind, mit mehr Sabbatruhe gefeiert werden, als unsere gewöhnlichen Sonntage.

Nach diesem allen wird, wie ich glaube, der unbefangene Forscher wohl mit vollem Fug und Recht die vollkommene Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern in ihrer Angabe über den Tod Jesu behaupten dürfen. Irre ich aber nicht sehr, so liegt die Wurzel ihres vermeintlichen Widerspruchs gegenwärtig, — denn in den ersten Zeiten der Kirche ward die abweichende Erklärung des johanneischen Evangeliums nach S. 369. durch ein rituelles Interesse bedingt — vornämlich in dem Fehler, daß man das Essen des Pascha bei Joh. 18, 28., ohne auf den im johanneischen Evangelium herrschenden Zusammenhang und Sprachgebrauch zu achten, sofort mit dem φαγεῖν τὸ πάσχα bei den Synoptikern, Luc. 22, 11. 15. Parall., identificirt.

### 3. Jahr und Datum des Todes Jesu.

Im Zusammenhange mit unsern frühern Erörterungen müssen wir das Jahr 30 n. Ch. oder 783 u. c. für das Todesjahr Jesu erklären. Sobald das, was über das Geburtsjahr Jesu, die Zeit seines öffentlichen Auftretens, die Zeit der Gefangennahme des Täufers u. s. w. oder eins von diesen Gliedern gesagt ist, feststeht: kann auch diese Behauptung nicht

bezweifelt werden. Untersuchen wir jetzt, ob dieselbe nicht für sich begründet werden könne und somit wiederum jene Angaben begründet, und werfen wir schließlich noch einen kritischen Blick auf die von einander sehr abweichenden Aussagen der Tradition.

Behuf der Ermittelung des Todesjahrs Jesu hat man die Angabe der Evangelisten (Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44.) zu benutzen gesucht, daß sich in den drei letzten Stunden seines Todeskampfs, von 12 Uhr Mittags an, die Sonne verfinsterte. So schon die Kirchenväter. Sie beriefen sich, Eusebius an der Spitze, auf eine Notiz bei Phlegon [1]) aus Tralles, einem Chronikenschreiber des zweiten Jahrhun-

1) Die Stelle lautet bei Syncellus p. 324. ed. Paris. *Γράφει δὲ καὶ Φλέγων ὁ τὰς Ὀλυμπιάδας (συνάγων) περὶ τῶν αὐτῶν* (über die Sonnenfinsterniß unter Tiberius) *τάδε· τῷ δ' ἔτει τῆς σβ'* (202) *Ὀλυμπιάδος ἐγένετο ἔκλειψις ἡλίου μεγίστη τῶν ἐγνωρισμένων πρότερον, καὶ νὺξ ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς ἡμέρας ἐγένετο, ὥστε καὶ ἀστέρας ἐν οὐρανῷ φανῆναι· σεισμός τε μέγας κατὰ Βιθυνίαν τὰ πολλὰ Νικαίας κατεστρέψατο.* Obgleich die Olympiade feststeht, so hat sich unter den Kritikern doch ein großer Streit über das Jahr derselben erhoben, da schon in alter Zeit bei den einzelnen Schriftstellern entweder das zweite oder vierte Jahr angeführt wird, vgl. Anger de tempp. in Actis apost. ratione p. 29. Handelt es sich nur um die ursprüngliche Lesart bei Eusebius, so kann nur das 4te Jahr von Olymp. 202 gemeint sein; denn er stellt die Zeit dieser Sonnenfinsterniß geradezu mit dem 19ten Regierungsjahre des Tiberius (August 785 bis dahin 786 u. c.) in Parallele, wenn er in seinem Chronicon schreibt: *Ἰησοῦς ἐπὶ τὸ πάθος προῄει ἔτους ιθ' τοῦ Τιβερίου βασιλέως, καθ' ὃν καιρὸν καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν εὕρομεν ἱστορούμενα κατὰ λέξιν ταῦτα· ὁ ἥλιος ἐξέλιπεν, Βιθυνία ἐσείσθη, Νικαίας τὰ πολλὰ ἔπεσεν.* Wenn Hieronymus in seiner Übersetzung das 18te Jahr des Tiberius bietet, so spricht er augenscheinlich an einer unpassenden Stelle seine Ansicht von dem Todesjahre Jesu aus, da jenes Jahr weder zu dem zweiten noch zu dem vierten Jahre der 202ten Olympiade, welche ungefähr im Julius 29 n. Ch. oder 782 u. c. ihren Anfang nahm, stimmt. Die Verwirrung über das Jahr der Olympiade, zweites oder viertes, hat aber ihre Wurzel in der verschiedenen Ansicht, welche die Alten über das Todesjahr Jesu hegten.

derts, welcher einer besonders starken Verfinsterung der Sonne Olymp. 202 gedenkt, die in Bithynien von einem Erdbeben begleitet in der sechsten Stunde des Tags sich ereignete. Da jene Finsterniß auch in Palästina sichtbar war und mehrere Merkmale, namentlich das Erdbeben, die Tagesstunde, im Allgemeinen die Zeitangabe, übereinstimmten, so lag ihre Identificirung mit der bei den Evangelisten berichteten Sonnenverfinsterung nahe. Man übersah, daß Phlegon von einer astronomischen Sonnenfinsterniß, einer ἔκλειψις, sprach, die Evangelisten aber mit ihrem ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος oder σκότος keine astronomische Verfinsterung der Sonne gemeint haben können, da eine solche nie zur Zeit des Vollmonds, zu welcher das jüdische Pascha gefeiert wurde, sondern nur zur Zeit des Neumonds Statt haben kann. Unter der Finsterniß des Phlegon ist vielmehr nach der Rechnung von Wurm [1], dem auch Ideler in s. Hdb. II. 417. beistimmt, die in Vorderasien sichtbare, große Sonnenfinsterniß am 24sten Novbr. des Jahres 29 n. Ch. zu verstehen. Phlegon muß also das erste Jahr der 202ten Olympiade (Juli 29 bis dahin 30 n. Ch.) geschrieben haben, und diejenigen Alten, welche die von ihm erwähnte Sonnen-Finsterniß, weil ihr Monatstag nicht mit überliefert war, mit der Verfinsterung der Sonne beim Tode Jesu zuerst combinirten, werden wahrscheinlich diesen Tod ganz richtig in das Jahr 30 n. Ch. gesetzt haben.

Das bekannte Zeugniß des Geschichtsschreibers Josephus Ant. 18, 3. 3., dessen ursprünglichen Text Gieseler in s. Kirchengesch. Bd. 1. S. 75–77. in scharfsinniger Weise wieder hergestellt hat, gewährt leider nur den allgemeinen chronologischen Anhaltspunkt, daß Jesus auf Befehl des römischen Landpflegers Pontius Pilatus gekreuzigt wurde.

Von der größten Wichtigkeit in unserer Frage ist aber jedenfalls der Wochentag, auf welchen der 15te Nisan in

1) Bengels Archiv Bd. 2. S. 304 ff. „Die Finsterniß war total in einem großen Theile des alten Babyloniens und Chaldäas und des westlichen Persiens, in Nicäa beinahe total. Die größte Verfinsterung um 11 Uhr Morgens.“

dem Todesjahre Jesu gefallen sein soll. Denn da derselbe an den sichtbaren Vollmond geknüpft war, so werden wir mit Hülfe der Mondtafeln auf das Jahr desselben zurückschließen können. Der 15te Nisan fiel im Todesjahre Jesu nach unserer exegetischen Erörterung auf einen Freitag. — Von den Jahren 29 bis 33 n. Ch., unter denen jedenfalls das Todesjahr Jesu gewesen sein muß, fiel nun allein, vgl. den Excurs, im Jahre 30 n. Ch. der 15te Nisan auf einen Freitag. Folglich muß Jesus am 15ten Nisan im Jahre 30 gestorben sein, d. i. in dem Jahre, welches wir schon aus vielen andern Gründen für das Todesjahr Jesu erklärt haben. Der 15te Nisan entsprach in diesem Jahre aber dem 7ten April des alten Julianischen Kalenders. Folglich ist Jesus am 7ten April im Jahre 30 n. Ch. gekreuzigt.

Die Kirchenväter Tertullian advers. Jud. 8., Clemens Strom. I. p. 339., Julius Africanus bei Hieronymus in Dan. c. 9., Lactantius instit. 4, 10. u. A. setzen die Kreuzigung Jesu ins 15te Regierungsjahr des Tiberius, und sobald sie Consuln des Jahres angeben, nennen sie in der Regel [1]) das Consulat des Rubellius Geminus und des Fufius Geminus. In dieser Nachricht, welche das Jahr 29 n. Ch. als das Todesjahr annimmt, ist indeß keine selbstständige Tradition zu erkennen: vielmehr erschloß man das Consulat aus dem Regierungsjahr des Tiberius und dieses aus Luc. 3, 1. Seltsam genug [2]) ist freilich die Auslegung dieser Stelle, in welcher von Allem eher, als von einer Bestimmung des Todes Jesu die Rede sein kann. Andere geben ein anderes Todesjahr an, Eusebius z. B., welcher zugleich eine

1) Z. B. Tertullian a. a. O. Quae passio perfecta est sub Tiberio Caesare, Css. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium, die primo azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam, a Moyse fuerat praeceptum.... Hujus (Tiberii) quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX cum pateretur.

2) Am wissenschaftlichsten ist diese Tradition der lateinischen Kirche, wie man sie nach ihren Hauptrepräsentanten nennen kann, von dem Abt Sanclemente in der S. 196. angeführten und kritisirten

beinahe 4jährige [1]) Wirksamkeit Christi hist. eccl. 1, 10. annimmt, das 19te Jahr des Tiberius oder 33 n. Chr., vgl. S. 387., was Hieronymus wiederum ins 18te Jahr corrigirt hat. — Als Datum des Todes Christi pflegte man VIII Calend. April. (25 März) anzugeben, das Datum der Frühlingsnachtgleiche des Cäsar, Tertull. a. a. O., Augustin de trinit. 4, 5., die Ostertafel des Hippolytus, der 84jährige Ostercyclus der Lateiner, wenn man beide bis ins Jahr 29 n. Ch. zurückführt, u. A. vgl. S. 371. Der rein mystische Grund der Annahme leuchtet ein, vgl. S. 134. Ideler hebt, indem er auf letztern hinweist, in s. Hdb. II. 421. zugleich hervor, daß am 25sten März des Jahres 29 der Mond im letzten Viertel gestanden habe, mithin damals kein Pascha gewesen sein könne. Alles eclatante Beispiele, daß man sich in dieser Art von Fragen nicht an die Tradition, sondern an die Quellen selber zu wenden hat. Von ihnen ausgehend wird man dann auch eine Bestätigung derselben in der Tradition finden können, wie denn schon Clemens Alex. Strom. I. p. 340. neben dem 15ten Jahre des Tiberius, welches er selber billigt, ganz richtig das 16te Jahr desselben als dasjenige Jahr anführt, in welchem Jesus nach einigen genauen Rechnern gekreuzigt sein solle.

## II. Anordnung der Leidenswoche nach ihren einzelnen Tagen.

Nachdem wir Mittelpunkt und Ende der Leidenswoche, den Todestag Jesu genau bestimmt, und gefunden haben, daß er ins Jahr 30 n. Ch. auf einen Freitag, nach jüdischem Calender den 15ten Nisan, nach julianischem auf den 7ten April gefallen sei, können wir zur Bestimmung der einzelnen Tage übergehen. Wir übernehmen hier eine Probe, in der sich jenes Resultat über den Todestag wieder bestätigen muß. Die Übereinstimmung der Evangelien ergiebt sich aber in überra-

---

Schrift vertreten. Hier ist auch eine ausführliche Geschichte jener Tradition gegeben.

1) Οὐδ' ὅλος τετραέτης τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας χρόνος.

schender Weise namentlich daraus, daß wir, wenn wir das johanneische Evangelium zum Grunde legend den Einzug Jesu in Jerusalem auf den 10ten Nisan setzen, durch Berücksichtigung aller synoptischen Daten mit der Geschichte Jesu Marc. 14, 1. vgl. Matth. 26, 2. am Abend des 12ten Nisan stehen, einer Zeit, wo auch diese Synoptiker a. a. O. bis zum Pascha (Abend des 14ten Nisan) noch gerade zwei Tage zählen. So erhellt nicht bloß ihre Übereinstimmung in dem Datum des Todestages, sondern auch in den Angaben der Zeitbestimmungen von jenem Einzuge Jesu an bis zu seinem Todestage hin. Durch die Combination aller Momente in allen vier Evangelien wird in unserm Falle die Geschichte Jesu nicht nur reicher und vollständiger, sondern auch klarer und durchsichtiger.

Bevor wir an die Anordnung unseres Abschnitts von dem Einzuge in Jerusalem an gehen, haben wir noch eine Begebenheit, das Mahl Jesu in Bethanien, an dem er gesalbt wurde, Joh. 12, 1 — 8. Marc. 14, 3 — 9. Matth. 26, 6 — 13., zu betrachten. Die Identität der Begebenheit leuchtet ein und wird fast allgemein zugegeben. Aber sie scheint chronologische Schwierigkeiten zu machen, da sie nach Johannes noch vor dem Einzuge geschah, von den Synoptikern aber erst später erzählt wird. Indeß daraus, daß sie später erzählt wird, folgt noch nicht, daß sie auch später geschehen sein soll. Die Synoptiker bestimmen vielmehr den Tag, auf den sie gefallen sei, mit keiner Sylbe: Marcus hat 14, 3. nur *καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ*, Matthäus 26, 6. *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ*. Kein directer Ausspruch hindert also die Annahme, daß die Synoptiker hier Etwas nachholen wollen, dessen genauere Chronologie uns glücklicher Weise bei Johannes aufbewahrt ist. Ja es lassen sich Gründe angeben, warum die beiden Synoptiker in ihren Evangelien diese Begebenheit sehr zweckmäßig gerade diesem Orte einschalten konnten. Wie sie ihre Leser mit dem frühern Aufenthalte Jesu in Bethanien nicht bekannt gemacht hatten, so lassen sie Jesum auch das letzte Mal in Jerusalem sofort einziehen, ohne von seiner Einkehr in Bethanien zu reden. Anders mußte es natürlich Johannes in seinem Evangelium machen. Hätten freilich

die Synoptiker jene Einkehr ausdrücklich berichtet, dann könnte es auffallen, daß sie das damals gehaltene Mahl nicht zugleich erwähnten; so aber keineswegs. Indem sie die Erzählung an der spätern Stelle einschalteten, konnten sie zweitens an einem augenfälligen Beispiele die Gesinnung des Judas Ischarioth schildern, aus der sich der Verrath seines Herrn und größten Wohlthäters entwickeln sollte, Marc. 14, 4. Matth. 26, 8. vgl. Joh. 12, 4 — 6.; denn die Erzählung führt nach der synoptischen Anordnung eben den Act des Verraths ein, Marc. 14, 10. 11. Matth. 26, 14 — 16. Schon dadurch war die Zeit des erzählten Ereignisses ziemlich genau mitgetheilt, daß es mit zu den Ereignissen der letzten Woche gestellt wurde. Wenn man indeß auch noch so ungünstig über die Chronologie dieser einzelnen Erzählung urtheilen wollte: das, was über die Länge unsers Zeitraums oben mit Bezug auf die Aussprüche Marc. 14, 1. Matth. 26, 2. gesagt ist, kann dadurch nicht im geringsten angetastet werden, da die Erzählung erst hinter jene Aussprüche gestellt ist.

Jesus traf nach Joh. 12, 1. am Freitag oder 8ten Nisan in Bethanien ein. Den Sabbat über blieb er in Bethanien, woselbst er im Hause Simons des Aussätzigen Marc. 14, 3. Matth. 26, 6. — dahin ward er also wohl mit Lazarus geladen — jenes Mahl feierte. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύρ. Joh. 12, 12.) oder am 10ten Nisan bricht er zuerst nach Jerusalem auf, vgl. S. 337.

## Der Sonntag oder 10te Nisan (2te April).

Jesus zieht unter dem Jubelruf der ihn als Messias begrüßenden Menge, welche seinen Weg mit Palmen bestreut und Reitthier und Weg mit Kleidern bedeckt, in Jerusalem ein. Text: Joh. 12, 12 — 19. Marc. 11, 1 — 11. Luc. 19, 29 — 44. Matth. 21, 1 — 11. Er giebt sich öffentlich als Messias zu erkennen, indem er auf einem Esel reitend Zach. 9, 9. auf sich anwendet, vgl. Matth. 21, 5. Joh. 12, 14. 15. Die Anerkennung des großen Haufens erregt bei den Pharisäern Haß, Neid und Besorgniß Joh. 12, 19. Luc. 19, 39.

Marcus, welcher hier die schärfste Chronologie hat, be-

merkt 11, 11. ausdrücklich, daß Jesus, nachdem er in Jerusalem eingezogen war und den Tempel besucht hatte, am Abend ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας mit den Zwölfen wieder nach Bethanien gegangen sei.

Gewiß absichtlich zeigte sich Jesus in Jerusalem zuerst am 10ten Nisan, an welchem Tage einst das altteſt. Paschalamm nach 2 Mos. 12, 2. hatte ausgesondert werden müssen. Doch Niemand als er wußte, daß er selber das rechte ewig gültige Pascha werden sollte.

Die Kirche steht in ihrem Rechte, wenn sie den Einzug Jesu als des Christ am Palmensonntag feiert.

### Der Montag oder 11te Nisan (3te April).

Text: Marc. 11, 12 — 19. Matth. 21, 12 — 17. Luc. 19, 45 — 48. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Marc. 11, 12.), also am Montag zieht Jesus wieder von Bethanien aus und verwünscht unterwegs den Feigenbaum [1]), Marc. 11, 12 — 14. Dann im Tempel angelangt reinigt er den von Tröblern und Wucherern entweihten Tempelvorhof, wie er es nach Joh. 2, 14 — 22. schon an dem Pascha vor 2 Jahren gethan hatte. Es war sein erstes reformatorisches Werk am Tempel und sein letztes. Selbst die Kinder rufen dem Sohne Davids ein Hosianna zu, Matth. 21, 14 — 16. Doch die Hohenpriester und Schriftgelehrten sinnen au die beste Weise seiner Verurtheilung, Marc. 11, 18. Luc. 19, 47. 48. Am Abend des Tages begiebt er sich wieder nach Bethanien, Marc. 11, 19. Matth. 21, 17. vgl. Luc. 21, 37.

### Der Dienstag oder 12te Nisan (4te April).

Dieser Dienstag ist unter den letzten Lebenstagen Christi mit Ausnahme der beiden Festtage des 14ten und 15ten Nisan, der bewegteste und besonders reich an Reden Jesu entweder zu seinen Jüngern oder an Streitreden wider seine Gegner. Sein Text steht Marc. 11, 20 — 14, 2. Matth. 21, 18 — 26, 5. Luc. 20, 1 — 21, 38. Joh. 12, 20 — 36. 37 — 43.

---

1) Am Öhlberge waren viele Feigenbäume, wie schon der Name des Orts Βηθφαγή (בית פגא Feigenhausen) beweist.

Am Morgen des Tags, also am Dienstag, Marc. 11, 20. Matth. 21, 18. (Lucas hat 20, 1. für diesen Tag nur die allgemeinere Zeitbestimmung ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν vgl. Luc. 19, 47.), zieht Jesus mit seinen Jüngern wieder von Bethanien nach Jerusalem. Nach Marc. 11, 20—26. sehen sie unterwegs den Tags vorher verwünschten Feigenbaum vertrocknet, und Jesus nimmt davon Anlaß, zu seinen Jüngern von der Macht des Glaubens und Gebets zu reden. Auch Matthäus hat 21, 18—22. dasselbe Ereigniß: nur hat er es nach seiner Weise zusammengefaßt und auf den Tag gelegt, an welchem sich Jesus in Folge desselben lehrend vernehmen ließ.

In Jerusalem angelangt begiebt sich Jesus in den Tempel — es war das letzte Mal, daß er ihn betrat — und viele der Reden und Wechselreden, welche dort gesprochen wurden, sind uns von Marc. 11, 27. an Parall. namentlich bei den Synoptikern aufbewahrt. Ein Theil derselben wurde innerhalb des Tempelbezirks, Marc. 12, 44 ff. Luc. 21, 4 ff. Matth. 23, 39 ff., ein anderer außerhalb desselben und allein zu seinen Jüngern gesprochen, Marc. 13, 1—37. Matth. 24, 1—26, 2. Luc. 21, 5—36.

Zuerst treten die pharisäisch (vergl. Matth. 21, 45.) gesinnten Sanhedristen, bezeichnet als Oberpriester, Schriftgelehrte und Älteste des Volks, mit obrigkeitlicher Auctorität zu ihm, ihn über die Vollmacht befragend, aus welcher er dieses (ταῦτα Luc. 20, 2. Marc. 11, 28. Matth. 21, 23.), die Tempelreinigung am Tage vorher, gethan habe. Ähnliches hatten sie ihm schon früher bei einer gleichen Veranlassung Joh. 2, 18. entgegengehalten, indem sie fragten: Was für ein Zeichen zeigst Du uns, daß Du dies thust? Jesus weiß sie durch die Frage nach dem Ursprunge der Taufe des von dem Volke hochverehrten Täufers zurückzuweisen, Marc. 11, 27—33. Matth. 21, 23—27. Luc. 20, 1—8. Dann greift er sie offen in 2 Parabeln an, von denen uns die erste Matthäus 21, 28—32., die zweite sämmtliche Synoptiker Matth. 21, 33—44. Marc. 12, 1—11. Luc. 20, 9—18. aufbewahrt haben. Obgleich sie den Sinn derselben wohl erkennen, wagen sie es doch nicht, ihn in Gegenwart des Volkes fest

zu nehmen, Matth. 21, 45. 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19., sondern entfernen sich Marc. a. a. O. — Matthäus fügt 22, 1 — 14. eine Parabel hinzu, welche, abgesehen von dem speciellen Zuge des mangelnden hochzeitlichen Kleides bei einem der geladenen Gäste, Lucas bereits 14, 16 — 24. an dem historisch richtigen Orte mitgetheilt hat.

Dann stellen die Pharisäer in Gemeinschaft mit den Herodianern die arglistige Frage über den Zinsgroschen, Marc. 12, 13 — 17. Matth. 22, 15 — 22. Luc. 20, 20 — 26.

An demselben Tage (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Matth. 22, 23.) suchen die Sadducäer Jesum mit dem Dogma der Auferstehung in Verlegenheit zu setzen, Marc. 12, 18 — 27. Matth. 22, 23 — 33. Luc. 20, 27 — 39.

Ein pharisäischer Gesetzeslehrer, angefeuert durch die Niederlage der Sadducäer, befragt Jesum über das höchste Gebot Marc. 12, 28 — 34. Matth. 22, 34 — 40. Nachdem Jesus auch ihm selbst nach dem allgemeinen Urtheil der Hörer vollkommen wahr und treffend geantwortet hatte, wagte Niemand mehr ihn zu fragen. Marc. 12, 34. Luc. 20, 40. vgl. Matth. 22, 46.

Nun fragt Jesus die versammelten Pharisäer über den Grund des scheinbaren Widerspruchs der Messiasnamen in der Schrift: Sohn Davids und Herr Davids, Matth. 22, 41—46. Marc. 12, 35 — 37. Luc. 20, 41 — 44. Hätten sie diesen erkannt, im eignen tiefsten Innern erkannt: sie würden den Frager nicht verworfen haben.

Dann straft Jesus vor der Menge und seinen Jüngern offen das damalige Verderbniß der Pharisäer und Schriftgelehrten. Marc. 12, 38 — 40. Luc. 20, 45 — 47. Matth. 23, 1 — 39. Die große Länge der Rede bei Matthäus rührt daher, daß er eine frühere Rede Jesu fast gleichen Inhalts Luc. 11, 39 — 52. mit hineingearbeitet hat.

Vor dem Gotteskasten, welcher im Tempelvorhof der Weiber (vgl. Winer u. d. Art. Tempel) stand, sitzend belobt Jesus die Wohlthätigkeit der armen Wittwe, Marc. 12, 41—44. Luc. 21, 1 — 4.

Die mächtigen Tempelgebäude endlich auf immer verlassend

belehrt Jesus seine Jünger über die bösen Zeiten in der Zukunft, die Zerstörung von Stadt und Tempel, seine Parusie, das jüngste Gericht, Matth. 24 und 25. Marc. 13. Luc. 21, 5—36. Matthäus ist hier wieder besonders reich an Reden: er hat jedoch mehrere Aussprüche zusammengestellt, welche Jesus nach Lucas schon früher gethan hatte, Matth. 24, 37—41. vgl. Luc. 17, 26 ff. Matth. 25, 14—30. vgl. Luc. 19, 12—27.

Nachdem Jesus diese Worte beendet, also noch am Abend des 12ten Nisan, sagt er nach Matth. 26, 1. 2. zu seinen Jüngern: Ihr wisset, daß nach zwei Tagen das Pascha ist, und der Menschensohn wird überliefert, um gekreuzigt zu werden. Die groß gedruckte Zeitbestimmung giebt eine überraschende Probe der einheitlichen Chronologie der Evangelien: denn das Pascha fiel auf den Abend des 14ten Nisan, d. i. zwei Tage nach dem Abend des 12ten Nisan.

Noch an demselben Abend (vgl. Marc. 14, 1. ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας) hielten die Sanhedristen eine Sitzung, wie sie sich Jesu bemächtigen möchten, um ihn zu tödten. Matth. 26, 3—5. Marc. 14, 1. 2.

Auf den thatenreichen 12ten Nisan wird am besten auch das angesetzt werden, was Joh. 12, 20—36. erzählt wird. Dafür scheint schon zu sein, daß Jesus auch bei Johannes a. a. O. von seinem bevorstehenden Tode spricht wie Matth. 26, 2. Namentlich spricht dafür aber der Schluß des johanneischen Abschnitts 12, 36.: καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν. Jesus zog sich jetzt von Jerusalem zurück, um die letzten Tage seines Lebens ungestört mit seinen Jüngern zuzubringen. Mit ziemlicher Sicherheit dürfen wir ihn in Bethanien am Öhlberg suchen. Daß er sich außerhalb der Stadt aufhielt, erhellt auch daraus, daß er, um das Pascha zu bereiten, zwei seiner Jünger, Petrus und Johannes, wie Luc. 22, 8. hinzufügt, in die Stadt vorausschickt, Marc. 14, 13. Luc. 22, 10. Matth. 26, 18.

Die Epoche, welche mit dem Abend des 12ten Nisan im Leben Jesu eingetreten ist, benutzt der Evangelist Johannes 12, 37—43. sehr passend zu einigen allgemeinen Reflexionen.

### Der Mittwoch oder 13te Nisan (5te April).

Während Jesus in zurückgezogener, stiller Liebesgemeinschaft mit seinen Jüngern lebt, wird er von seinem Jünger und Apostel, Judas Ischarioth, an den Sanhedrin verrathen. Luc. 22, 1 — 6. Marc. 14, 10 — 11. Matth. 26, 14 — 16., vgl. Luc. 22, 1. Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ [1] τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα. Ein Bruchstück des Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern aus dieser Zeit ist uns vielleicht Joh. 12, 44 — 50. aufbewahrt.

### Der grüne Donnerstag oder 14te Nisan (6te April).

Text: Luc. 22, 7 — 30. 31 — 39. Marc. 14, 12 — 25. 26 — 31. Matth. 26, 17 — 29. 30 — 35. Joh. 13, 1 — 32. 33 — 38. Kap. 14 — Kap. 17.

Am 14ten Nisan (Luc. 22, 7. ἡ ἡμέρα τ. ἀζύμ., ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, Marc. 14, 12. τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τ. ἀζύμ. ὅτε ἔθυον τὸ πάσχα, Matth. 26, 17. τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμ.) sendet Jesus zwei seiner Apostel, Petrus und Johannes, um das Pascha auf einem Saale in der Stadt zu bereiten, Luc. 22, 7 — 13. Marc. 14, 12 — 16. Matth. 26, 17 — 19.

Am Abend (ὀψίας γενομένης Matth. 26, 20. Marc. 14, 17.), worauf Luc. 22, 14. mit den Worten ὅτε ἐγένετο

---

1) ἡ ἑορτὴ u. s. w. ist wohl zu übersetzen: „der Festtag der ungesäuerten Brote, welcher Pascha heißt", nicht „die Festzeit der unges. Brote, welche Pascha heißt". Denn abgesehen davon, daß Lucas τὸ πάσχα im engsten Sinne zu gebrauchen liebt, würde, wenn ἡ ἑορτ. τ. ἀζ. die ganze Festzeit bedeutete, der Zusatz ἡ λεγ. πάσχα völlig überflüssig sein. Anders, wenn ἡ ἑορτὴ einen einzelnen Festtag bezeichnet: dann steht der Zusatz ganz an seiner Stelle, um den Festtag als den 14ten Nisan zu bestimmen. Ganz ähnlich Luc. 22, 7. Übrigens ist dies nur eine lexikalische Bemerkung, vgl. S. 384., deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit auf die Chronologie keinen Einfluß hat. Denn auch die Paschafestzeit fing mit dem Abend des 14ten Nisan an. Wenn es aber heißt: es nahte das Pascha am 14ten Nisan, so wird hier damit wohl der Tag des 13ten Nisan gemeint sein müssen.

ἡ ὥρα hindeutet, gegen 6 Uhr — denn von 3—5 Uhr Nachmittags ward das Pascha geschlachtet — legte sich Jesus mit den Zwölfen zum Mahle, vgl. Joh. 13, 2. Die Kirche hat also Recht, die Stiftung des Abendmahls an einem Donnerstag zu feiern. —

Die Vorfälle jenes Mahls lassen sich nach dem Bericht der Evangelisten als wesentlich dieselben nachweisen; aber ihre Aufeinanderfolge im Bericht ist mit Ausnahme von Marcus und Matthäus, die zusammenstehen, bei den verschiedenen Evangelisten verschieden. Ich mache ihr Verhältniß in folgender Tabelle anschaulich.

| Marcus u. Matthäus | Lucas. | Johannes. |
|---|---|---|
| Hindeutung auf den Verräther während des Essens, Marc. 14, 18—21. Matth. 26, 21—25. | Einleitung des Mahls, Luc. 22, 15—18. | Fußwaschung Jesu nach angefangener Mahlzeit ein Symbol der dienenden Liebe, Joh. 13, 2—11. |
| Stiftung des Abendmahls, Marc. 14, 22—25. Matth. 26, 26—29. | Stiftung des Abendmahls nach dem Essen, Luc. 22, 19—20. | Jesus legt sich nieder zu Tische, erklärt die symbolische Handlung und deutet während des Essens auf den Verräther hin, welcher sich entfernt, Joh. 13, 12—30. |
| | Hindeutung auf den Verräther während des Essens, Luc. 22, 21—23. | |
| Der Ausspruch Jesu, daß Petrus ihn noch in dieser Nacht drei Mal verleugnen werde, auf dem Wege nach dem Öhlberge Mrc. 14,[1] 26—31. Matth. 26, 30—35. | Streit der Jünger, wer unter ihnen der Größte Luc. 22, 24—30. | Der Ausspruch Jesu, daß Petrus ihn noch in dieser Nacht drei Mal verleugnen werde, Joh. 13, 31—38. |
| | Der Ausspruch Jesu, daß Petrus ihn noch in dieser Nacht drei Mal verleugnen werde, Luc. 22, 31—38. | Längere Reden Jesu Joh. 14—17. vor seinem Fortgange nach dem Öhlberge. |

1) Marcus hat allein die Angabe, daß Petrus Jesum drei Mal verleugnen solle, bevor der Hahn zwei Mal krähe, Marc. 14, 30.; die übrigen, bevor der Hahn krähe. Dieselbe Differenz später.

Bei der Anordnung der Begebenheiten dürfen wir davon ausgehen, daß Lucas die seinigen, wie er selber andeutet, gar nicht in streng chronologischer Absolge berichten wollte. Die Stiftung des Abendmahls bildet vielmehr so sehr den Mittelpunct seiner Darstellung, daß er Alles, was dieses betrifft, voranstellt. Denn erstens spricht er 22, 20. in dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι ganz so wie Paulus 1 Cor. 11, 25. die Behauptung aus; daß das Abendmahl erst unmittelbar nach oder am Schlusse der ganzen Mahlzeit gestiftet wurde, und doch stellt er die Hindeutung auf den Verräther erst später V. 21—23., obgleich sie auch nach ihm während des Essens vorgekommen sein muß, „Aber siehe die Hand des, der mich verräth, ist mit mir auf dem Tische V. 21.", vgl. Marc. 14, 20. Matth. 26, 23. Joh. 13, 26. Somit hat Lucas diese beiden Begebenheiten trotz ihrer verschiedenen Stelle in den Evangelien ausdrücklich in dasselbe chronologische Verhältniß gesetzt, wie die beiden andern Synoptiker Matthäus und Marcus. Zweitens: der Rangstreit der Jünger wird von Lucas noch später erwähnt V. 24—30. Indeß wenn man die ermahnenden Worte Jesu bei Lucas, namentlich V. 27.: „Ich bin in Eurer Mitte wie der Diener," mit dem johanneischen Bericht vergleicht, so kann man kaum in Zweifel sein, daß die vorbildliche Handlung der Fußwaschung, in deren Folge Jesus dem Sinne nach völlig entsprechende Worte bei Johannes 13, 12—17. spricht, durch jenen Streit hervorgerufen wurde. Mithin wird der letztere ebenfalls während der Mahlzeit, noch vor der Hindeutung Jesu auf den Verräther, vorgefallen sein. Lucas deutet die nicht streng chronologische Haltung seines Berichts hier durch das lose anreihende καὶ an. V. 24. Es war aber auch ein Streit unter ihnen u. s. w.

Darnach scheint sich mir folgende Ordnung zu ergeben. Schon hatte sich Jesus mit seinen Aposteln zum Mahle gesetzt. Da entstand unter seinen Jüngern ein Rangstreit [1]), vielleicht weil sie mit ihren Plätzen am Tische und ihrer Nähe bei ihrem Meister nicht zufrieden waren. Jesus erhob sich vom

1) Marc. 10, 37. Matth. 20, 21.

Mahle (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου Joh. 13, 4.) und nahm die Fußwaschung vor. Dann sich wieder zu Tische legend ermahnt er zur dienenden Liebe, nicht mehr sein zu wollen als ihr Meister, und deutet im Verlaufe des Gesprächs auf den Verräther hin, der sich entfernt. Jetzt, nach der Abwesenheit von Judas Ischarioth, am Schlusse der ganzen Mahlzeit (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) stiftet er erst das Liebesmahl[1] auf seinen Tod. Darauf die Weissagung, daß Petrus ihn noch in dieser Nacht drei Mal verleugnen werde. Endlich die Reden Joh. K. 14—17. — Nur rücksichtlich des Ausspruchs über Petrus findet sich die wenig bedeutende chronologische Differenz, daß Jesus ihn (nach Johannes u. Lucas) vor dem Fortgange, (nach Marcus und Matthäus) während des Ganges zum Öhlberge that. Sollte Jesus diesen Gegenstand etwa zweimal berührt haben, so daß darüber an beiden Stellen mit fast gleichem Rechte hätte berichtet werden können?

Der stille Freitag oder 15te Nisan (7te April).

Text: Joh. 18, 1 — 19, 42. Luc. 22, 40 — 23, 56. Marc. 14, 32 — 15, 47. Matth. 26, 36 — 27, 61. Die Geschichte dieses Tages können wir in 4 Abschnitte zerlegen: Seelenkampf und Gefangennahme Jesu in Gethsemane, sein Verhör und seine Verurtheilung vor den Richtern, seine Kreuzigung und sein Tod auf Golgatha, endlich seine Grablegung

---

1) Die Einsetzung des Abendmahls berichtet Johannes weder bei dem letzten Mahle Jesu noch an einem andern Orte. Doch daraus können wir natürlich nicht auf seine Unkenntniß desselben schließen. Denn er wollte ja nicht Alles berichten, Joh. 20, 30., und wenn er auch nicht der Apostel wäre und weit später geschrieben hätte, das Dasein des Abendmahls hätte er schon aus seinem Dasein in der Feier der Kirche kennen müssen. Eine ausdrückliche Hinweisung auf das Abendmahl bei Johannes finde ich, Joh. 5, 6., wo ich δι' ὕδατος von der Taufe und δι' αἵματος, dann wohl am natürlichsten, vom Abendmahl verstehe: diese beiden Sacramente in ihrer Objectivität werden der Gemeine vermittelt durch den Geist, „so daß die drei im Geiste zu dem Einen sind". Übrigens behauptet auch Paulus 1 Kor. 11, 23. die Stiftung des Abendmahls „in der Nacht, da der Herr Jesus verrathen ward."

im Garten Josephs von Arimathia. Die Kirche hat Recht, wenn sie den Tod Jesu an einem **Freitag** feiert; vgl. S. 334 ff.

Jesu Seelenkampf und Gefangennahme in Gethsemane.

In der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan — die Stunde ist uns nicht aufbewahrt — geht Jesus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron Joh. 18, 1. in den Garten von Gethsemane [1]) Marc. 14, 32. Matth. 26, 36. Nachdem Jesus dort, in Erwartung des nahen Todes, im Gebet vor Gott gestanden, während seine nichts Arges ahnenden, müde gewordenen Jünger schlafen, kommt Judas mit den Häschern und verräth ihn mit dem Judaskuß. Jesus überliefert sich ohne Widerstand seinen Feinden. Joh. 18, 1 — 11. Marc. 14, 32 — 52. Matth. 26, 36 — 56. Luc. 22, 39 — 53.

Jesu Verhör und Verurtheilung vor seinen Richtern.

Zuerst wird Jesus vor der **jüdischen Obrigkeit** verhört. Da sie Partei und Richter in **einer** Person war, so konnte der Ausgang des Gerichts nicht zweifelhaft sein. Die Relation darüber wird Joh. 18, 12 — 27. Marc. 14, 53 — 72. Matth. 26, 57 — 75. Luc. 22, 54 — 71. gegeben.

In Bezug auf Personen und Localität des Verhörs ist der Evangelist **Johannes** am genauesten und deutlichsten. Zuerst wurde Jesus nach Joh. 18, 13. zu Annas geführt. Er war es, welcher in seiner Qualität als Nasi [2]) oder Präsident des großen Sanhedrin (vgl. S. 184 ff.) das vorläufige Verhör Jesu in seinem Hause hielt, Joh. 18, 15 — 23., vielleicht deßwegen, damit bis zur Zeit des vollständig ver-

1) Gethsemane d. i. Öhlkelter, eine Meierei auf dem Öhlberge Luc. 22, 39. Marc. 14, 26. Matth. 26, 30. S. **Winer** u. d. A. Gethsem.

2) Es erhellt, daß das γάρ Joh. 18, 13. nicht den Grund angeben kann, warum man Jesum überhaupt zu **Annas** geführt habe — das war ja ganz in der Ordnung, weil der letztere Präsident des Sanhedrin war, vor welchem Jesus gerichtet werden sollte — vielmehr wird durch dasselbe eine nähere Charakteristik jenes Präsidenten eingeführt. Der Leser soll aus der gegen Jesum bereits bethätigten Gesinnung seines Schwiegersohns Kaiphas auf seine, des Schwiegervaters, Gesinnung zurückschließen. Wäre dies nicht der Zweck des Zusatzes, so würde V. 14. hier auch fast überflüssig sein.

sammelten Sanhedrin der Proceß schon gehörig instruirt vorliege. Dieser versammelte sich dann, wie wir namentlich aus den Synoptikern ersehen, im Hause [1]) des Hohenpriesters Kaiphas, wohin Annas nach V. 24. Jesum gebunden abführen ließ. Dagegen behaupten Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer u. A., daß, was von V. 15—23. geschrieben stehe, schon im Hause des Kaiphas geschehen sein müsse. Außerdem, daß sie sich auf den Zusatz mit *γάρ*, über welchen unsere Note 2. S. 401. zu vergleichen ist, berufen, legen sie auf *τῷ ἀρχιερεῖ* V. 15. Gewicht, welches in diesem Zusammenhang den Kaiphas bezeichne, da nur dieser V. 13. *ἀρχιερεύς* (vgl. 11, 49.) genannt sei. Allein Annas erscheint kurz vorher entschieden als Hauptperson, zu ihm wird Jesus nach V. 13. geführt. Dagegen ist von Kaiphas V. 13 und 14. ganz parenthetisch, nur mit Bezug auf ihn die Rede. Nachdem die Parenthese daher mit V. 14. geschlossen ist, muß der Leser erwarten, daß die Rede zu der Hauptperson wieder zurückkehrt, zumal da mit keinem Worte angedeutet wird, daß Jesus bereits zu Kaiphas abgeführt war, vielmehr das *συνεισῆλθε* V. 15. auf jenes *ἀπήγαγον* V. 13. ausdrücklich zurückzusehen scheint. Die Erwähnung des veränderten Locals war dazu um so nöthiger, da das *πρῶτον* V. 13., das erste Wegführen auf ein zweites ausdrücklich hinweist. Wenn aber Annas *ἀρχιερεύς* heißt, so heißt er Luc. 3, 2. Apstg. 4, 6. ebenso, vergl.

1) Versammelte sich der Sanhedrin zur Zeit Jesu ordnungsmäßig im Hause des Hohenpriesters oder geschah es, was wahrscheinlicher, nur zur Festzeit, damit derselbe gegen mögliche Verunreinigung desto geschützter sei? Wenn Winer u. d. Art. Synedrium meint, daß es bei dringenden Fällen erlaubt war, so spricht dagegen Matth. 26, 3., nach welcher Stelle es schon 2 Tage früher (vgl. Matth. 26, 2.), am 12ten Nisan geschah. Im ursprünglichen Sessionszimmer, der לשכת הגזית der Talmudisten, hielten sie wenigstens damals ihre Sitzungen nicht mehr, vgl. Lightfoot hor. p. 456. Dieses lag übrigens nach den Talmudisten im südlichen Theile des Tempelhofs, tract. מדות c. 5. §. 3 und 4. tract. פאה c. 2. §. 6. tract. סנהדרין c. 11. §. 2. Auch Josephus erwähnt an der südwestlichen Ecke des Tempelhofes beim Xystus der *βουλή* (de bell. Jud. 5, 4. 2.) oder des *βουλευτήριον* (l. c. 6, 6. 3.).

S. 190., was den Lesern nicht verborgen sein, im schlimmsten Falle aber aus dem ganzen Zusammenhange erschlossen werden konnte. Hiezu kommt endlich, daß der Wegführung Jesu von Annas zu Kaiphas V. 24. ausdrücklich Erwähnung geschieht. Wenn Tholuck diesen Vers als Glossem ansieht, so ist das theils gegen die cdd., theils gegen den Zusammenhang, namentlich gegen jenes πρῶτον V. 13., wie bereits Lücke bemerkt hat. Dieser betrachtet (Meyer und de Wette sind mit ihm im Wesentlichen einverstanden) V. 24. als einen nachträglichen Zusatz, in dem Sinne: „Es hatte nämlich Annas Jesum gebunden zum Kaiphas geschickt". Indeß sind die von mir hochverehrten Männer zu dieser Erklärung schwerlich in Folge des johanneischen Evangeliums gekommen, sondern durch Berücksichtigung der synoptischen Evangelien, von denen Matthäus und Marcus — oder vielmehr nur Matthäus, vgl. die ausdrückliche Angabe Matth. 26, 57.; von Lucas und Marcus werde ich noch besonders handeln — die dreimalige Leugnung des Petrus ins Haus des Kaiphas verlegen. Denn nur bei ihrer Annahme fällt auch nach Johannes diese dreimalige Leugnung allein bei Kaiphas vor. Jene Differenz zwischen Johannes und Matthäus muß ich mit Olshausen[1]), welchem ich hier ganz beistimme, zugeben. Aber sie hängt im Grunde damit zusammen, daß das ganze Verhör Jesu vor der jüdischen Obrigkeit von Matthäus a. a. O., so wie wir es schon öfter bei ihm getroffen haben, an einem Orte, in dem Hause des Hohenpriesters Kaiphas, zusammengefaßt wird, weil hier in der That das Hauptverhör war.

Während nun die erste Leugnung des Petrus Joh. 18, 17 u. 18. nach Johannes jedenfalls im Hause des Annas gewesen zu sein scheint, so fragt sich, ob nicht dennoch die beiden andern V. 25—27. berichteten Leugnungen von demselben Johannes in dem Hause seines Schwiegersohns Kaiphas gedacht werden. Es ist dies u. A. von Hug[2]) behauptet worden.

1) Commentar Bd. 2. S. 477. Nur was über die beiden andern Evangelisten, namentlich über Lucas bemerkt wird, kann ich nicht billigen.
2) Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß, in d. Freiburg. Zeitschr. für Theologie. Bd. 9. Heft 1. S. 45—49.

Während von ihm andere Differenzen zwischen den Evangelien gehoben werden, spricht er sich aber über die bei seiner Ansicht über das Local der Leugnung entstehenden Differenzen merkwürdiger Weise gar nicht aus. Jene Beziehung muß ich ebenfalls nach dem johanneischen Text für unrichtig halten. Zwar wird V. 24. schon die Wegführung Jesu zu Kaiphas erwähnt. Allein das geschieht nur, um die Darstellung des Verhörs Jesu vor Annas, welche mit V. 19. angefangen ist, in einem Zuge zum Schlusse zu bringen. Mit V. 25. kehrt dieselbe zu V. 18, d. i. zu Petrus zurück, wie er (im Hause des Annas) am Feuer steht und sich wärmt. Die Localität und die Verfassung des Petrus ist dieselbe geblieben, ja derselbe Gedanke wird mit denselben Worten wieder aufgenommen; V. 18. ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος, vgl. V. 25. ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Die gegnerische Ansicht hätte fast schon an sich, wie viel mehr in diesem Zusammenhange, V. 25. etwa so ausgesprochen werden müssen: Ἦν δὲ καὶ ἐν αὐλῇ τ. Καΐφα Σίμων Πέτρ. ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Hinzukommt, daß Johannes selber V. 16. die Anwesenheit des Petrus bei dem gerichtlichen Verhöre Jesu im Hause des Annas als etwas Außerordentliches, weil durch die besondere Bekanntschaft des andern Jüngers (d. i. des Johannes selber) mit dem letztern vermittelt, dargestellt hat. Wie viel mehr müßte man V. 25. einen ähnlichen Zusatz erwarten, wenn hier seine Anwesenheit sogar bei dem gerichtlichen Hauptverhöre im Hause des Kaiphas behauptet werden sollte! Zu den Sitzungen des großen Sanhedrin, zumal einer so verhängnißvollen, werden gewiß nur ausnahmsweise unberufene Zeugen zugelassen sein. Joh. 18, 28. schließt sich dem Sinne nach also unmittelbar an V. 24. an. Aus dem Verhöre bei Kaiphas ist immer Nichts berichtet, wenn wir auch V. 25—27. in eine andere Localität versetzen wollten. Es kann das bei der Art des johanneischen Evangeliums nicht weiter auffallen. Das Resultat dieses Hauptverhörs ist dennoch deutlich indicirt, wenn Jesus nach V. 28. von Kaiphas unmittelbar ins Prätorium abgeführt wird, woselbst in jener Zeit die Bestätigung jedes To-

des Urtheils (vgl. Joh. 18, 31.) vom römischen Landpfleger eingeholt werden mußte.

Mit dem johanneischen Evangelium stimmt der Evangelist Lucas. Er unterscheidet im Verhöre Jesu vor der jüdischen Obrigkeit deutlich zwei Acte, Luc. 22, 54—65. und 22, 66—71. Der letzte, entscheidende, bei dem sich der ganze Sanhedrin versammelte und das Urtheil sprach, wird im Hause des Kaiphas gewesen sein. Die dreimalige Leugnung des Petrus geschah nach Lucas dagegen beim ersten Acte, und dieser muß im Hause des Annas Statt gefunden haben, wie aus folgenden Gründen erhellt. Nach Luc. 22, 54. wird Jesus εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχιερέως geführt, d. i. wie wir aus dem S. 187. entwickelten Sprachgebrauch des Lucas wissen, nicht des Hohenpriesters, der bei ihm ὁ ἱερεύς heißt, sondern des damaligen Nasi oder des Annas Luc. 3, 2. Aber, selbst wenn jener Sprachgebrauch von Lucas nicht so constant beobachtet wäre, ὁ ἀρχιερεύς bei ihm vielmehr beides, den Nasi und den Hohenpriester, bezeichnen könnte, so würde in diesem Zusammenhange, in welchem es sich um die höchsten gerichtlichen Functionen handelt, doch nur der Präsident des jüdischen Obertribunals oder der Nasi verstanden werden können. Und der war damals nicht Kaiphas, sondern Annas. Endlich noch eine indirecte Bestätigung. Lucas bemerkt 22, 61., daß der Herr dem Petrus nach seiner dritten Verleugnung ins Gesicht geschaut habe. Sie befanden sich also in demselben Locale. Nun ging aber Petrus, wie wir aus der Erörterung des johanneischen Textes wissen, nicht mit in das Haus des Kaiphas. Folglich wird auch seine dritte Leugnung bei Lucas im Hause des Annas gewesen sein.

Wenn wir πρὸς τὸν ἀρχιερέα bei Marcus 14, 53. aus den angeführten Gründen vom damaligen Nasi verstehen, so fällt auch nach ihm die dreimalige Leugnung des Petrus [1] V. 54. vgl. V. 66 ff. im Hause des Annas vor. Den Ort

---

1) Sollte der Evangelist Marcus ein Schüler und Dolmetscher des Petrus gewesen sein, so würde ein Irrthum desselben in diesem den Petrus selber betreffenden Puncte von vorn herein wenig wahrscheinlich sein.

aber, an welchem der Sanhedrin sich darauf mit seinem Nasi Annas versammelte, nämlich das Haus des Hohenpriesters Kaiphas, hat er, weil er im Grunde gleichgültig war, nur nicht ausdrücklich genannt. Denn die Worte V. 53. καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι bedeuten ja nicht: „und es versammeln sich bei ihm", sondern: „es kommen mit ihm alle Oberpriester und Schriftgelehrte und Älteste zusammen". Der Ort, wo sie zusammenkommen, ist nicht erwähnt. Für solche Leser, welche mit den jüdischen Einrichtungen bekannt waren, verstand er sich indeß wahrscheinlich von selber.

Fragen wir nach der Zeit des jüdischen Verhörs, so nahm dasselbe den letzten Theil der Nacht und den ersten Anfang der Morgenfrühe weg, doch seine Stunde läßt sich nur annäherungsweise bestimmen. Ein Theil des Verhörs war nämlich gleichzeitig mit dem Leugnen des Petrus, in welches der Hahnenschrei fiel. Das mag etwa um 3 Uhr Morgens gewesen sein, vielleicht noch ein wenig früher. Der Hahnenschrei (ἀλεκτοροφωνία) war unter den 4 [1]) (dreistündigen)

---

1) Die Juden hatten ursprünglich drei Nachtwachen zu je 4 Stunden. Die erste hieß רֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת Klagl. 2, 19. (LXX ἀρχαὶ φυλακῆς), die zweite oder mittlere אשמורת הַתִּיכוֹנָה Richt. 7, 19. (LXX φυλακὴ μέση), die dritte und letzte אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר 2 Mos. 14, 24. 1 Sam. 11, 11. (LXX φυλακὴ ἑωθινή). Die Talmudisten halten durchschnittlich jene Eintheilung fest, u. geben daher die Regel, daß die Nachtwache der dritte Theil der Nacht sei, vgl. Lightfoot, hor. hebr. p. 364. In der Tempelpraxis scheint sie auch in der That stets beobachtet zu sein. Wenigstens nennt auch Josephus die Zeit des Morgenopfers, welches nach Ant. 8, 10. 1. ἀρχομένης ἡμέρας, vgl. tract. תמיד c. 3. §. 2., näher um die dritte Stunde (9 Uhr Morgens, weßhalb das Gebet um diese Stunde Apstg. 2, 15.) dargebracht wurde, (vgl. Lengerke, Comment. z. Daniel S. 281.) an einer andern Stelle Ant. 14, 4. 3. πρωΐ, was dagegen von Marcus 13, 35. deutlich zur Bezeichnung der vierten Nachtwache gebraucht ist. Bei Marcus a. a. O. stehen übrigens die Namen für alle 4 Nachtwachen. Daß die vier römischen Nachtwachen bei dem jüdischen Heere damals praktisch geworden waren, erhellt aus Apstg. 12, 4., nach welcher Stelle der gefangene Apostel Petrus vier (in den einzelnen Nachtwachen sich ablösenden) Quaternionen

Nachtwachen, in welche die Juden damals nach Marc. 13, 35. 6, 48., Matth. 14, 25., Jos. Ant. 5, 6. 5., nach römischer Sitte die Nacht, d. h. die Zeit vom Untergang bis zum Aufgang der Sonne, eintheilten, die dritte und entsprach mithin, wenn wir von der Natur der veränderlichen Stunden, nach welchen die Alten zählten, absehen, der Zeit von Mitternacht bis 3 Uhr Morgens. Wenigstens fiel der Schluß des Verhörs schon in die Zeit der πρωΐα Matth. 27, 1. Marc. 15, 1. Joh. 18, 28. oder der 4ten Nachtwache Marc. 13, 35., welche zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche unserer Zeitbestimmung von 3 bis 6 Uhr Morgens entsprach. Nach Lucas 22, 66. ward Jesus mit Anbruch des Tages (ὡς ἐγένετο ἡμέρα) in die Sitzung des Sanhedrin geführt.

Während der πρωΐα nun bringt man Jesum zum römischen Landpfleger Pontius Pilatus; denn seitdem Judäa römische Provinz gewesen war, mußte jedes Todesurtheil des Sanhedrin von den römischen Machthabern bestätigt werden, vgl. Joh. 18, 31. 19, 19 u. 20. und Lücke zu Joh. 18, 31. Text: Joh. 18, 28 — 19, 16. Luc. 23, 1 — 25. Marc. 15, 1 — 20. Matth. 27, 1 — 2. 11 — 32. Der Schauplatz des Verhörs war das Prätorium, in welches die Juden wegen der Festzeit nicht eintraten Joh. 18, 28., um sich nicht zu verunreinigen. Das Prätorium war höchst wahrscheinlich ein Theil der Burg Antonia [1]), welche am nordwestlichen Ende des Tempelbergs gelegen mit römischen Soldaten besetzt war, welche auch die παρεμβολή, in welche Paulus gefangen abgeführt wurde, (Apst. 21, 37. 23, 10.) umfaßte, und von wo aus man den Tempel und was dort geschah, überwachte, de bell. Jud. 5, 5. 8. Diese Ansicht über die Lage des Prätorium wird durch Folgendes bestätigt. Auf einem freien Platze vor diesem Prätorium — denn Joh. 19, 13. heißt es ausdrücklich: ἤγαγεν ἔξω (d. i. aus dem Prätorium) τὸν Ἰησοῦν καὶ

von Soldaten zur Bewachung übergeben wird. Vgl. die Ausleger zu dieser Stelle und zu der ganzen Erörterung namentlich Winer unter dem Artikel Nachtwachen.

1) Vgl. Raumer Paläst. S. 260. Andere Ansichten über die Lage des Prätoriums s. bei Winer u. d. Art. Richthaus.

ἐκάθισεν κ. τ. λ. — ist das Joh. a. a. O. erwähnte λιθόστρωτον [1]), welches hebräisch γαββαθᾶ hieß, augenscheinlich zu suchen. Und in der That erwähnt Josephus gerade zwischen der Burg Antonia und der westlichen Ecke des innern Tempels eines λιθόστρωτον, de bell. Jud. 6, 1. 8. u. 6, 3. 2. Ja selbst der Fels, auf welchem die Burg erbaut war, war zur Zierde und zum Schutze von der Wurzel an mit glatten Steintafeln bedeckt (πλαξὶ κεκάλυπτο λείαις λίθων), wie wir aus Jos. l. c. 5, 5. 8. sehen. Nun erklärt sich auch, warum derselbe Ort auf hebräisch γαββαθᾶ d. i. גַּבְּתָא, das hebr. גַּב (Rücken), hieß. Es war der Rücken, die Oberfläche des Tempelbergs. Hier, Angesichts des Tempels und der jüdischen Menge, welche bald darauf im Tempel das Fest feiern wollte, war es, wo Pilatus nach langem Weigern den Richtstuhl [2]) (βῆμα) bestieg, um über Jesum, den er selber für unschuldig hielt, das Todesurtheil auszusprechen.

Johannes fügt 19, 14. die Zeitbestimmung hinzu: ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Es ist die einzige für das Verhör vor Pilatus, wenn wir von der Bestimmung seines Anfangs, Marc. 15, 1. Matth. 27, 1. Joh. 18, 28. absehen. Sie muß uns werth sein. Indeß scheint sie mit Marc. 15, 25., zufolge welcher Stelle sogar die Kreuzigung Jesu schon auf die dritte Stunde gesetzt wird, in offnen Widerspruch zu treten. Die Schwierigkeit, welche in der Vergleichung beider Stellen liegt, ward schon von den Alten gefühlt, und daher schreibt sich die Lesart der cdd. D. L. 72. 88. 123. (vgl. das Neue Test. von D. Schulz) zu Joh. a. a. O. ὡς oder ὡσεὶ τρίτη statt ἕκτη. Neuere Ausleger haben den Widerspruch anerkannt und zu Gunsten des Johannes entschieden. Man glaubte nur den Marcus gegen-

1) Die verschiedenen Ansichten über dieses λιθόστρωτον vgl. man bei Winer u. d. Art. Lithostroton.

2) Der Richtstuhl (βῆμα) der römischen Beamten in den Provinzen war ein portatile und ward in unserm Fall auf das λιθόστρωτον gestellt; denn es durfte nach römischer Sitte nicht de plano gerichtet werden, vgl. die Stelle vom Landpfleger Florus Joseph. de bell. Jud. 2, 14. 8. βῆμα πρὸ αὐτῶν (τῶν βασιλείων) θέμενος καθέζεται.

über dem apostolischen Evangelium des Johannes Preis zu geben. Doch die Sache genauer betrachtet, ist der Wahrheit damit schwerlich Genüge geschehen. Die Angaben des Marcus haben sich mit denen der beiden andern Synoptiker so enge verflochten, daß auch ihre Glaubwürdigkeit mit der des ersten steht oder fällt. Matthäus 27, 1. und Marcus 15, 1. geben dieselbe Zeit, die πρωΐα, an für den Anfang des Verhörs. Dann in der Relation über die Kreuzigung theilen alle 3 Synoptiker von Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26. bis Matth. 27, 44. Marc. 15, 32. Luc. 23, 43. wesentlich, zuweilen wörtlich dieselben Vorgänge mit. An derselben Stelle ihres Berichts gedenken alle drei, Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44., derselben großen Finsterniß und zu derselben Zeit, von der 6ten bis 9ten Stunde, und lassen Jesus in derselben Stunde, der 9ten, verscheiden. Wollten wir aber auch zu Gunsten des Johannes annehmen, daß jene Finsterniß, welche von 6 bis 9 Uhr dauerte, gegen Marc. 15, 25. bereits mit dem Anfange der Kreuzigung begonnen habe: so würde auch dadurch noch keine Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern hervorgebracht werden. Denn wenn Jesus nach Johannes erst um die 6te Stunde verurtheilt ist, so würden die darauf erfolgenden Mißhandlungen Jesu, die mancherlei Vorbereitungen auf seine Kreuzigung, der langsame Todesgang nach dem außerhalb der Stadt gelegenen Golgatha, weit mehr Zeit haben wegnehmen müssen, als daß Jesus schon zur sechsten Stunde, gemäß jener Auslegung der Synoptiker, hätte ans Kreuz geschlagen werden können. Unter der Voraussetzung einer gleichen Stundenzählung ergiebt sich, daß die johanneische Angabe 19, 14. nicht bloß mit Marcus, sondern auch mit den beiden andern Synoptikern unvereinbar ist.

Bei der Annahme einer Unvereinbarkeit hat aber die johanneische Relation nicht bloß die Zahl der Zeugen, was etwas rein Äußerliches sein könnte, sondern auch die innere Wahrscheinlichkeit gegen sich. Bei der Eilfertigkeit, mit welcher das Verhör Jesu betrieben, und da Jesus, wie wir S. 407. gesehen haben, nach allen Evangelisten schon in der größten Morgenfrühe zu Pilatus gebracht wurde, ist es kaum denkbar, daß

Pilatus sein Todesurtheil erst um Mittag, was die 6te Stunde nach der Rechnung der Synoptiker sein würde, ausgesprochen haben sollte. Dieser Grund ist namentlich von Rettig[1] und de Wette z. d. St. des weitern ausgeführt. Hinzukommt, daß, da der Todestag Jesu, wie wir gesehen haben, auch nach Johannes auf den 15ten Nisan getroffen ist, die Richtzeit so unpraktisch wie möglich ausgewählt sein würde, da die heilige Festzeit schon 3 Stunden vorher um die Zeit des Morgenopfers und mit ihr die Zeit der Chagiga begonnen hatte, vgl. S. 382. Auf der andern Seite läßt sich nicht denken, daß der Apostel Johannes, der Augenzeuge, der unter heißen Schmerzen nach Joh. 19, 26. am Kreuze des Erlösers gestanden hatte, die ewig denkwürdige Stunde seiner öffentlichen Verurtheilung vergessen oder falsch berichtet haben sollte. Da die Lesart ἕκτη kritisch nicht anzutasten steht, so wird also die Vermuthung innerlich nothwendig, daß Johannes seine Stunden hier wohl von einem andern Anfangspuncte ab gezählt haben möge, als die Synoptiker. Dieser Weg ist schon länger betreten, nur steht nicht allen Versuchen in gleicher Weise die Geschichte zur Seite.

Sehr probabel scheint die Annahme von Rettig a. a. O., dem Olshausen, Meyer, Tholuck u. A. gefolgt sind, daß Johannes römische Stunden gemeint habe, welche ganz wie bei uns von Mitternacht zu Mitternacht gezählt seien, so daß die 6te Stunde ganz unserm 6 Uhr Morgens entsprechen würde. Durch diese Annahme würde in der That aller Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern gehoben werden. Ward Jesus um 6 Uhr Morgens verurtheilt, so bleibt für seine spätern Mißhandlungen, für die mancherlei Vorbereitungen auf seine Kreuzigung, für seinen langsamen Todesgang nach dem außerhalb der Stadt gelegenen Golgatha, hinlänglich Zeit, und er konnte, wie Marcus berichtet, wirklich um 9 Uhr Morgens auf Golgatha gekreuzigt werden. Doch eine ganz genügende Begründung scheint dieser Annahme noch nicht zu Theil geworden zu sein.

Rettig beruft sich für seine Ansicht auf Gellius Noct. Att.

---

1) Studien und Kritiken 1830. Heft 1. S. 101 ff.

3, 2. und Plinius Nat. hist. 2, 79., in welchen Stellen allerdings berichtet wird, daß die Römer ihren Tag von Mitternacht zu Mitternacht gerechnet hätten. Dasselbe sagt Censorinus de die natali c. 23.[1]), indem er die Tagesberechnungen der übrigen Völker damit zusammenstellt. Indeß ist damit noch nicht bewiesen, worauf hier Alles ankommt, daß die Römer auch ihre Stunden nur oder doch gewöhnlich von Mitternacht gezählt haben. Vielmehr liegt das Gegentheil vor. Die von Hug[2]) citirten Stellen aus Cicero, orat. in Ver. VII. c. 17. 37. 38. u. Epist. ad divers. 7, 30. 9, 26. 4, 12., welche den regelmäßigen Gebrauch jener Stunden für das römische Forum beweisen sollen, zeugen, so viel ich sehe, fürs Gegentheil. Ebenso Jos. vita c. 54. Diese Stelle ist aber ein neuer Beweis für die S. 361 ff. berührte Sitte[3]), daß die Juden öffentliche Versamm-

---

1) Hujusmodi dies (d. i. dies civilis, nach Censorinus Bestimmung tempus, quod fit uno coeli circumactu, quo dies verus et nox continetur, ut cum dicimus aliquem dies triginta tantum vixisse; relinquitur enim etiam noctes intelligere) ab astrologis, et civitatibus quatuor modis definitur. Babylonii quidem a solis exortu ad exortum ejusdem astri diem statuerunt. At in Umbria plerique a meridie ad meridiem: Athenienses autem (so auch die Juden) ab occasu solis ad occasum. Caeterum Romani a media nocte ad mediam noctem diem esse existimaverunt. Noch andere Stellen s. bei Ideler Handb. I. 80.

2) Kritisch exegetische Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freiburger Zeitschrift Heft 5. S. 91 ff.

3) Josephus erzählt a. a. O. c. 53. am Schluß, daß er, der damalige Befehlshaber in Tiberias, hinterlistiger Weise gebeten sei, die Stadt zu verlassen, weil morgen Sabbat sei (διὰ τὸ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν εἶναι σάββατον). Josephus, den gegebenen Schwüren vertrauend, geht nach c. 54. nach Tarichea. Am folgenden Tage, wie ausdrücklich berichtet wird, κατα τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν, also am Sabbat, versammeln sich Alle in der προσευχή, weil diese die größte Menschenmenge fassen konnte; und mehrere Demagogen haranguiren das Volk, um dasselbe wider Josephus aufzuregen. Doch das glaubt ihnen nicht, und es wäre zu tumultuarischen Auftritten gekommen, fügt Josephus hinzu, εἰ μὴ τὴν σύνοδον διέλυσεν ἐπελθοῦσα ἕκτη ὥρα, καθ᾽ ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν. Die sechste Stunde kann also dem Zusammenhange

lungen auch am Sabbat gehalten haben. Die Annahme, daß Johannes die römische Tagsberechnung voraussetze, würde freilich keine Schwierigkeiten machen. Hatten doch selbst die Juden, vgl. S. 406., im bürgerlichen Leben damals die, wie es scheint, innerlich damit zusammenhängende römische Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen angenommen. Auch scheint Plinius eine weite Verbreitung des römischen Tags anzudeuten, indem er denselben nach einem von Censorinus abweichenden Sprachgebrauch a. a. O.[1] den bürgerlichen Tag schlechthin nennt, was bei der damaligen Herrschaft des römischen Volks über den orbis terrarum ganz in der Ordnung ist. Daß Johannes nach dem römischen Tage rechne, läßt sich allerdings aus Joh. 1, 40. ableiten; aber es folgt aus dieser Stelle nicht nothwendig, wie Rettig[2]) will, daß er auch seine Stunden von Mitternacht zähle. Rettig argumentirt so: die Worte Joh. 1, 40. „und sie blieben bei ihm jenen Tag" müssen nach dem Zusammenhang nothwendig mehr als 1 bis 2 Stunden bezeichnen. Bestimmen wir nun die Zeit der Ankunft der beiden Jünger, ὥρα δεκάτη, nach jüdischer Weise, so entspricht sie etwa unserm 4 Uhr Nachmittags. Das Ende jenes Tags ist gleich 6 Uhr. Folglich u. s. w. Also muß die 10te Stunde 10 Uhr Morgens sein. Allein es folgt mit Nothwendigkeit nur, daß unter ἡμέρα nicht der jüdische, sondern der römische oder, um mit Plinius zu reden, der bürgerliche Tag zu verstehen sei, welcher erst mit 12 Uhr Nachts zu Ende

---

nach nicht vom Anbruche des Sabbat, 6 Uhr Abends, sondern nur von unserm Mittag verstanden werden. Sie ist in der That ganz gewöhnlich vom Aufgange der Sonne am Morgen gerechnet.

1) Ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos Solis exortus: Athenienses inter duos occasus; Umbri a meridie in meridiem; vulgus omne a luce ad tenebras; sacerdotes Romani et qui diem definiere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam.

2) Die ὥρα ἕκτη Joh. 4, 6. versteht Rettig ebenfalls von 6 Uhr Morgens, wie er überhaupt alle Stundenbezeichnungen des Johann. Evangeliums, also auch wohl Joh. 4, 52., in gleicher Weise deutet. Doch legt er selber auf den Zusammenhang an der erstgenannten Stelle kein großes Gewicht.

ging. Der in diesen Dingen gewiß stimmfähige Chronologe Ideler bemerkt zufolge einer Menge von Belegstellen in s. Handb. I. 84. „Eine ganz andere Bewandtniß, wie mit den heutigen Stunden, hatte es mit denen der alten Völker. So sehr auch die Babylonier, Ägypter, Griechen und Römer in der Epoche des bürgerlichen Tags von einander abweichen mochten, so übereinstimmig war ihre Stundenrechnung. Sie legten nämlich das ganze Jahr hindurch dem natürlichen [1]) Tage sowohl als der Nacht zwölf Stunden bei, die sie vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange und von ihrem Untergange bis zu ihrem Aufgange fortzählten, so daß der Mittag auf den Anfang der siebenten Tags- und die Mitternacht auf den Anfang der siebenten Nachtstunde traf." Daß selbst diejenigen Völker, welche den bürgerlichen Tag von Mitternacht datirten, die Stundenzählung nach Auf- und Untergang der Sonne beibehielten, hängt unstreitig mit der Unvollkommenheit der damaligen Zeitmesser [2]) zusammen, welche lange Zeit nur zur Bestimmung der veränderlichen Stunden, der ὧραι καιρικαί, die durch die Länge des natürlichen Tags oder der Zeit vom Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang bedingt wurde, verwandt werden konnten, ferner damit, daß das Volk zum Ersatz für jene Zeitmesser manche Kunstgriffe kannte, die aber alle auf die natürliche Tageslänge berechnet waren. Der Gebrauch der

---

1) Unter dem natürlichen Tage, im Gegensatz gegen den künstlichen oder, wie Censorinus sagt, bürgerlichen, welcher Tag und Nacht zugleich begreift, versteht man die Zeit vom Aufgang bis Untergang der Sonne. Plinius meint ihn a. a. O. mit den Worten: vulgus omne a luce ad tenebras. Da Tag und Nacht an Länge stets abwechseln, so erhellt, daß die 12 Theile oder Stunden, in welche beide getheilt wurden, einem steten Wechsel unterworfen waren. Die Dauer der veränderlichen Tag- und Nachtstunden muß daher für jede Polhöhe und jeden Tag des Jahrs besonders berechnet werden. Um die Zeit der Nachtgleichen, also um die Zeit des Pascha, entspricht aber die 6te Stunde etwa unserm 12 Uhr Mittags. Der natürliche Tag ist Joh. 11, 9. gemeint, denn der künstliche hatte ja immer 24 Stunden.

2) Die dahin gehörigen Zeitmesser der Alten, der Sonnenzeiger und die clepsydra, sind von Ideler Hdb. I. S. 230 ff. weitläuftig beschrieben.

veränderlichen Stunden ist erst allgemeiner abgeschafft, als die bequemen und sichern Räderuhren im 12ten Jahrhundert erfunden wurden. Doch kannte man schon einige Zeit vor Christi Geburt [1]) die gleichförmigen Stunden zu $\frac{1}{24}$ des bürgerlichen Tags. Bloß zur Zeit der Nachtgleichen, also auch um die Zeit des funfzehnten Nisan, stimmten diese mit den veränderlichen Stunden völlig zusammen [2]). Zu dieser Zeit konnte man daher, ohne jene Zeitmesser und Kunstgriffe des gewöhnlichen Lebens einzubüßen, auch die Stunden des bürgerlichen Tags von Mitternacht zählen. So muß es Johannes 19, 14 gemacht haben. Er that es gewiß um so lieber, als auch der zu beschreibende Festtag des 15ten Nisan in seinem Unterschiede vom Pascha des vorhergehenden Abends wegen 2 Mos. 12, 29 grade um Mitternacht anfing. Dann, mit Mitternacht, wurde das Fleisch des Paschalamms פגול, tract. פסחים c. 10. §. 9. Ob noch andere historische Gründe vorlagen, wissen [5]) wir wenigstens nicht. Daß er so seine Stunden zähle, erhellte für den johanneischen Leser, wenn nicht aus seiner Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte, so doch aus dem Verhältniß des durch sie bezeichneten Factums zur Feier des damaligen Festtags, des 15ten Nisan, vgl. S. 410. Derselbe Fall, der sich hier auf die ὥρα bezieht, kehrt für den Ausdruck ἡμέρα in den Stellen Joh. 1, 40. u. 11, 9. wieder. Dort ist, wie wir gesehen haben, der römische, hier der natürliche Tag gemeint, und doch erhellt beides nur aus dem Zusammenhang.

---

1) Vgl. Ideler Handb. I. S. 86 ff. Unter Andern werden sie von Plinius (Nat. hist. 2, 99. 6, 39. 18, 59.) fleißig gebraucht, wenn er möglichst scharfe Zeitbestimmungen geben will.

2) Plinius nennt deßhalb die gleichförmigen Stunden horae aequinoctiales, vgl. Ideler a. a. O.

3) Sollte etwa die erwähnte Stundenzählung für den Tag des 15ten Nisan bei den damaligen Juden sogar stereotyp gewesen sein, und Johannes sich durch ihre Befolgung eben so als geborner Jude verrathen haben, wie durch den Gebrauch des Namens Συχάρ nach der von uns S. 256. gegebenen Auslegung? Bei unserer noch immer sehr mangelhaften Kenntniß der damaligen jüdischen Sitten können wir die Möglichkeit derselben nicht in Abrede stellen, obwohl ihre Annahme zur Lösung jenes Widerspruchs nicht nothwendig ist.

Einen kurzen Zwischenact in dem Verhöre vor Pilatus bildet die Abführung Jesu zu dem galiläischen Tetrarchen Herodes bei Lucas 23, 4—12.

Schon in der Frühe des Morgens, nachdem er seinen Lehrer vom Sanhedrin verurtheilt sieht, bringt sich Judas Ischarioth ums Leben, Matth. 27, 3—10. vgl. Apstg. 1, 16—20.

## Jesu Kreuzigung und Tod auf Golgatha.

Text: Joh. 19, 17—30. Marc. 15, 21—41. Matth. 27, 32—56. Luc. 23, 26—49. Das Hochgericht, Golgatha genannt Joh. 19, 17. Luc. 23, 33. Marc. 15, 22. Matth 27, 33. (d. i. גֻּלְגָּלְתָּא = *Κράνιον* Schädel Luc. a. a. O. dann von der Schädelstätte *κρανίου τόπος* gebraucht Joh. Marc. Matth. a. a. O.), lag jedenfalls außerhalb[1]) der Thore Jerusalems, nahe der Stadt, Joh. 19, 20., am Wege[2]). Der Zug dorthin wird aber, wie jeder Zeit bei Hinrichtungen, langsam vorgeschritten sein, um so mehr, da Jesus wie alle zum Kreuz Verurtheilten sein Kreuz selber zu tragen hatte Joh. 19, 17., was ihn in seinem ermatteten Zustande so angriff, daß ihm Simon von Kyrene dasselbe abnehmen mußte, Luc. 23, 76. Marc. 15, 21. Matth. 27, 32. Er hing sechs Stunden am Kreuze, bis er starb, von der 3ten Marc. 15, 25. bis zur 9ten Stunde Marc. 15, 33 ff. Matth. 27, 45 ff. Luc. 23, 44 ff., d. i. von 9 Uhr Morgens bis 3 Uhr Nachmittags.

## Jesu Grablegung.

Sie geschah schon vor Anbruch des Sabbats 6 Uhr Abends, Luc. 23, 54. Matth. 27, 57. Marc. 15, 42., in einem nahe gelegenen Joh. 19, 42., dem Joseph von Arimathia zugehörigen Garten. Text: Joh. 19, 31—42. Marc. 15, 42—47. Luc. 23, 50—56. Matth. 27, 57—61.

---

1) Joh. 19, 17. *ἐξῆλθεν.* Matth. 27, 32. *ἐξερχόμενον.* Marc. 15, 21. *Σίμωνα — ἐρχόμ. ἀπ' ἀγροῦ* Luc. 23, 26.

2) Marc. 15, 29. Matth. 27, 39. *οἱ παραπορευόμενοι.* Die Tradition zeigt noch jetzt den Calvarienberg, nordwestlich von dem alten Jerusalem, vgl. Raumer Paläst. S. 261.

## Sechster Abschnitt.

## Von Jesu Grablegung am 15ten Nisan oder 7ten April bis zu seiner Himmelfahrt.

Text: Joh. 20 u. 21. Marc. 16, 1—8. 9 — 20. Luc. 23, 56 — 24, 53. vgl. Apst. 1, 1 — 12. Matth. 27, 62 — 28, 20.

In diesem Abschnitte haben wir zwei Zeiträume zu unterscheiden, einen, worin Jesus noch im Grabe ruhte, und einen andern, in dessen Anfang er von den Todten erstand und an dessen Ende er gen Himmel fuhr.

### I. Jesus im Grabe.

Nachdem Jesus am Freitag Nachmittag zwischen 3 bis 6 Uhr bestattet war, ruhte er im Grabe die noch übrige Zeit vom Freitag, ferner den ganzen Sonnabend oder 16ten Nisan, um in den ersten Stunden des ersten Wochentags (Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Matth. 28, 1.) oder 17ten Nisan aufzustehen. Er erstand [1]) also, wie er gesagt hatte, am 3ten Tage 1 Kor. 15, 4, obwohl er Alles in Allem keine 40 Stunden im Grabe geruht hatte.

Den Sabbat, d. i. vom Abend des 15ten bis zum Abend des 16ten Nisan, ruhten die Jünger nach Moses Gebot Luc. 23, 56. Nur die Sanhedristen versammelten sich beim römischen Landpfleger, um eine Wache für das Grab Jesu zu verlangen Matth. 27, 62 — 66. — Auffallend ist die Zeitbestimmung

1) Die Zeit, wann Jesus auferstand, konnten seine Jünger theils von seinen Wächtern theils und am sichersten von ihm selber erfahren.

Matth. 27, 62. Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν. Zwar ist nach dem Zusammenhange des Evangeliums augenscheinlich der Sonnabend gemeint, und auch die Worte können nichts Anderes bedeuten: denn der Tag nach der παρασκευῇ, d. i. dem Freitag, ist nur der Sonnabend. Aber auffallend bleibt es, daß hier das Wichtige nach dem Unwichtigen, der Sabbat nach der Paraskeue bezeichnet wird, während sonst mit Recht umgekehrt die Paraskeue, nach ihrem Verhältniß zum Sabbat benannt, προσάββατον heißt. Warum steht an unserer Stelle statt ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν nicht das einfachere ἥτις ἐστὶ σάββατον? Die meisten Ausleger [1] übergehen die Formel. Nach meiner Ansicht wurde der Ausdruck σάββατον deßhalb vermieden, weil er in diesem Falle mißverständlich war, da auch der vorhergehende Tag, der 15te Nisan, zufolge 3 Mos. 23, 11. 15. Sabbat genannt werden konnte. Wenn es für das Evangelium des Matthäus noch nöthig wäre, so würde hier ein indirecter Beweis dafür gegeben sein, daß Jesus nach demselben am 15ten Nisan gekreuzigt wurde.

Nachdem der Sabbat vorbei war (διαγενομένου τοῦ σαββάτου), am Abend des 16ten Nisan von 6 Uhr an, kauften die Weiber Spezereien ein, um Jesum zu salben Marc. 16, 1. Diese Stelle gleicht sich aber mit Luc. 23, 56. vgl. 24, 1. einfach durch die schon an sich wahrscheinliche Annahme aus, daß die Weiber mit ihrem Einkauf am Abend des 15ten vor Anbruch des Sabbat nicht fertig geworden waren. Namentlich hätten die beiden Frauen Maria aus Magdala und Μαρία Ἰωσῆφ ihre Einkäufe schwerlich besorgen können, da sie auch bei der Grablegung Jesu zugegen gewesen waren; Marc. 15, 47. Matth. 27, 61.

---

1) Unsere παρασκευή war für Schneckenburger mit ein Grund, in der jüdischen Paschazeit einen besonderen Festtag, den 16ten Nisan, mit dem Namen παρασκευή anzunehmen. Vgl. S. 338.

## II. Jesu Auferstehung, seine Erscheinung während 40 Tage, seine Himmelfahrt.

Text: Joh. 20 und 21. Marc. 16, 2 — 8. 9 — 20. Matth. 28, 1 — 20. Luc. 24, 1 — 53. vgl. Apst. 1, 1 — 12.

Für die Erörterung dieses Textes setze ich mit den meisten Gelehrten der Gegenwart als erwiesen voraus, daß Marc. 16, 9 — 20. Joh. 21. spätere, nicht von den Evangelisten selber herrührende, wenn auch darum nichts weniger als unglaubwürdige Zusätze sind [1]. Übrigens würde sich die folgende Erörterung auch bei gegentheiliger Annahme nicht eben sehr umgestalten müssen.

Für die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ist, das leuchtet ein, die Art seiner Erscheinungen nach seinem Tode entscheidend. Leugner der Wirklichkeit der Auferstehung haben diese daher für bloße Visionen, für Phantasiegebilde, ausgeben wollen. Der, wie man dem von den Pharisäern nach Matth. 28, 13, ausgesprengten Gerüchte gern glauben möchte, aus dem Grabe von wem? entwandte Leichnam Jesu erregte in seinen Jüngern zuerst die Vermuthung, dann den Glauben an seine Auferstehung. Das aber war gleich ein so starker Glaube, daß seine Eigenthümer selig phantasirend Christum, der in Wahrheit in der Erde moderte, in wachem Zustande bei sich und um sich sahen, daß die Verzagten Felsenherzen und die Trauernden frohe und freie Verkündiger des Evangeliums wurden. Auf solchem Wahnglauben soll die Kirche Christi gegründet sein, sollen ihre zahlreichen Blutzeugen gestanden haben, wenn sie im Tode sich und der Welt entsagten. Merkwürdig, höchst merkwürdig! Aber nicht weniger merkwürdig,

---

1) Jene Ansicht habe ich vertheidigt in der Dissertation, in der auch die Litteratur verzeichnet steht: Indagatur, num loci Marc. 16, 9 — 20. et Joh. c. 21. genuini sint nec ne, eo fine, ut aditus ad historiam Jesu Christi ex mortuis redivivi rite conscribendam inveniatur. 1839. In Bezug auf Joh. Kap. 21 ist ihr Resultat, daß dasselbe nach dem Tode des Apostels, von einem Augenzeugen der evangelischen Geschichte, wie ich meine, von dem Presbyter Johannes, der ihn überlebte, niedergeschrieben sei.

wenn wir die Erzählungen in den Evangelien selber lesen. Liegt das etwa in der Art subjectiver Visionen, daß dasselbe Gebilde wiederholentlich geschaut, daß es von 11 Menschen und darüber auf einmal, ja wie der Apostel 1 Kor. 15, 6. meldet, selbst von mehr als 500 Brüdern, von denen damals, als er schrieb, die meisten noch lebten, auf einmal geschaut wird? Oder werden Selbsttäuschungen der Phantasie aus so dichtem Stoff gewoben, daß sie Fleisch und Bein haben, Wunden und Nägelmaale, daß sie wie unser eins Speise nehmen, essen und trinken? Muß nicht selbst ein Thomas die leibhaftige Gegenwart seines Meisters und Herrn zugeben, wenn er den theuern Leib mit den Händen fassen und in Wunden und Nägelmaale seine Finger legen kann? Doch die evangelischen Berichte sollen sich gegenseitig widerlegen: namentlich soll das, was über Zeit und Ort gesagt wird, ihre ungeschichtliche Haltung, ihren mythischen Ursprung beweisen. Freilich wenn auch nur ein Factum obiger Art unbestreitbar bliebe, die Gegner hätten mit ihrer Einrede verloren. Fassen wir aber jenen Einwurf näher ins Auge.

Bevor wir an die evangelischen Relationen gehen, müssen wir noch ein Hauptzeugniß über die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, das des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 4 — 8., unserer Betrachtung unterwerfen. Mit allgemeiner Einstimmigkeit hat man bis auf die neueste Zeit die Briefe an die Korinther für ächt paulinisch erklärt, und Niemand hat an unserer Stelle eine Interpolation behauptet, geschweige nachgewiesen. Aber einige Kritiker sprachen die Ansicht aus, daß Paulus selber unter seinen Erscheinungen nur Visionen gemeint haben könne. Diese Ansicht wird kein Exeget noch widerlegen wollen. Hatten jene Kritiker etwa nicht den Muth, auch den Korintherbrief für unächt zu erklären, wie sie es doch vorzugsweise aus ähnlichen Gründen mit den Evangelien gemacht haben, und dünkte es ihnen selber, daß ein Mann wie der Apostel Paulus keine so ganz unrichtige Kunde von dem Lebensende Christi gehabt haben könne? — Wir untersuchen vielmehr sofort, welche Erscheinungen und in welcher Reihefolge sie in der Korintherstelle berichtet werden. Es heißt hier von

V. 3 an: Ich habe Euch unter den ersten Stücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er auferweckt ist am dritten Tage nach der Schrift; V. 5 und daß er erschienen ist dem Kephas (Petrus), dann den Zwölfen. V. 6. Dann ist er erschienen mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt leben, einige aber entschlafen sind. V. 7. Dann ist er erschienen dem Jakobus, dann allen Aposteln. V. 8. Am letzten aber von allen (Aposteln), gleichsam der Fehlgeburt (unter ihnen), ist er auch mir erschienen. V. 9. Denn ich bin der geringste der Apostel u. s. w. Zuvörderst zwei Bemerkungen. Unter den ἀποστόλ. πᾶσιν können nach paul. Sprachgebrauch, der besondern Tendenz der Korintherbriefe, dem Zusammenhang unserer Worte nur die Apostel im engsten Verstande gemeint sein. Und zweitens, der Jakobus schlechthin genannte, mit diesen Aposteln zusammengestellte Mann kann nur der Apostel, der berühmte Jakobus Alphäi gewesen sein [1]. Überhaupt erwähnt Paulus also folgende 6 Erscheinungen Jesu: zweimal erscheint der Herr den Zwölfen, ferner dem Petrus, ferner Jakobus Alphäi, ferner den 500 Brüdern, endlich ihm selber. Es folgt daraus aber nicht, daß er nicht noch mehr Erscheinungen hätte erwähnen können, wenn er es seinem Zwecke angemessen gefunden hätte. Eine weitere Frage ist, ob Paulus die von ihm erwähnten Erscheinungen in chronologischer Aufeinanderfolge habe berichten wollen. Das εἶτα und ἔπειτα, welches er hat, kann entweder chronologisch gebraucht sein oder zur Anführung der einzelnen Fälle dienen. Die letztere Auslegung halte ich für richtig, auch wenn wir von der Vergleichung der paulin. Stelle mit den evangelischen Berichten absehen. Denn da Paulus hier, wie er es schon früher in Korinth gethan hatte, die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu erhärten will, so konnte ihm Nichts daran liegen,

---

1) Ausführlicher habe ich meine Ansicht über diese Stelle in obiger Beziehung entwickelt in einer Abhandlung: Über die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den Söhnen Alphäi u. s. w. Stud. u. Kritiken. 1842. I. S. 96 ff., auf die ich hier verweise.

daß er die Erscheinungen des erstandenen Christus in chronologischer Folge berichtete, sondern nur daran, daß er die Wahrheit der einzelnen Fälle, in denen er erschienen war, und zwar beispielsweise derjenigen, welche ihm zum Beweis am geschicktesten schienen, hervorhob; durch eine Premirung des chronologischen Elements würde die lehrhafte Tendenz zur Unzeit in den Hintergrund gedrängt worden sein. Wäre ihm der chronologische Gesichtspunkt vor Allem werth gewesen, so hätte er selbigen ferner gleich bei dem einführenden ὤφθη Κηφᾷ durch ein hinzugefügtes πρώτῳ oder ἐν ἀρχῇ anzeigen müssen; so behauptet er nur, daß Christus dem Petrus erschienen sei, läßt aber das wann ganz unbestimmt. Schwerlich darf man sich endlich auf ἔσχατον δὲ πάντων V. 8. berufen. Denn theils setzt Paulus nach dem Zusammenhange — es weis't das πάντων auf das unmittelbar vorhergehende ἀποστόλοις πᾶσιν hin — die ihm selbst zu Theil gewordene Erscheinung nur mit den den Aposteln zu Theil gewordenen, nicht mit allen im Vorhergehenden erwähnten Erscheinungen in ein ausdrückliches zeitliches Verhältniß; theils giebt er jener nur aus einem besondern Grunde das zeitliche Prädicat, daß sie mit Bezug auf alle apostolischen die letzte gewesen sei. Dieser Grund ist aber derselbe, aus welchem er sich gleich darauf den geringsten der Apostel nennt. Wir werden daher schließen dürfen, daß Paulus a. a. O. mehrere Erscheinungen Jesu nach seinem Tode uns überliefert habe, nicht aber das Zeitverhältniß, in welchem sie unter einander standen. Um dieses zu ermitteln, werden wir uns nicht an Paulus, sondern vielmehr an die Erzählung der Evangelisten halten müssen. Paulus kann wider die Chronologie der evangelischen Berichte, wenn sie anders die einzelnen Erscheinungen Jesu chronologisch bestimmen, überall keinen Einspruch erheben.

Wie steht es nun aber mit dem Zusammenklang der evangelischen Überlieferung innerhalb ihres eigenen Umfangs?

Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Evangelien sich hier im Allgemeinen in zwei Classen scheiden, von denen die eine, Matth. 28, 16 — 20. 7. 10. vgl. 26, 32. und der ächte Marcus 16, 7. vgl. 14, 28, Erscheinungen Jesu in Ga-

liläa andeutet oder berichtet, und die andere, Luc. 24, 13 — 53. und der ächte Johannes Kap. 20, Erscheinungen Jesu in Judäa erzählt. Aber daraus folgt doch noch Nichts weiter, als das längst Bekannte, daß jeder Evangelist nach der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums uns nur eine Auswahl aus den vielen Begebenheiten im Leben Jesu mitgetheilt habe. Wir können daraus zunächst nur schließen, daß Jesus beides, in Judäa und in Galiläa erschienen sei. Auch sonst berichten die beiden ersten Evangelisten vorzugsweise gern die galiläischen, und Johannes die judäischen Begebenheiten. Lucas, der sonst mehr in der Mitte zu stehen pflegt, konnte hier namentlich die letzten judäischen Erscheinungen Jesu nicht übergehen, da er noch die Apostelgeschichte schreiben wollte und diese an die letztere unmittelbar anschließen mußte. Sogar in unserm Abschnitte ist indeß diese Vermittlung in den Evangelien selber angedeutet. Denn wie Matthäus nur eine einzige Erscheinung Jesu in Galiläa 28, 16 — 20. berichtet, so hat er auch eine judäische Erscheinung Jesu 28, 9. 10. Und das zum johanneischen Evangelium (von einem Augenzeugen) hinzugefügte 21ste Capitel behandelt umgekehrt wiederum eine Erscheinung Jesu in Galiläa. In dem alten Zusatze zu Marc. 16, 9 ff. sind aber mehrere judäische Erscheinungen Jesu erzählt. Die berichteten einzelnen Erscheinungen müßten sich vielmehr, wenn ein wirklicher Widerstreit erwiesen werden soll, durch die ihnen mitgegebenen Daten ausschließen, in der Weise, daß, wenn die eine wahr, die andere nur unwahr sein könnte und umgekehrt.

Einen solchen Beweis hat man nun auch mittelst des Lucasevangeliums geben zu können geglaubt. Es stehe Luc. 24, 49. ja ausdrücklich, sagt man, daß die Apostel in der Stadt (Jerusalem) bleiben sollten, bis sie Kraft aus der Höhe anziehen würden, was erst in der Geistesmittheilung am Pfingstfeste geschehen sei. Folglich hätten sich die Jünger nach Lucas bis dahin nicht von Jerusalem entfernt, und dieser Ansicht des Lucas werde somit positiv widersprochen, wenn Jesus ihnen nach den beiden andern Synoptikern in Galiläa erschienen sei.

Wenn Lucas wirklich gesagt hätte, was er gesagt haben soll, so wäre doch möglich, daß vielleicht nur er und vielleicht nur in diesem einzelnen Punkte Unrecht hätte. Aber hat er es denn wirklich gesagt? Ich glaube nicht.

Ein allgemeines Gesetz der Auslegung ist, daß ein Schriftsteller sich selber am besten auslege, daß man dunkle und zweideutige Stellen bei ihm durch klare und deutliche, falls solche da sind, auslegen und verstehen soll.

In unserm Falle handelt es sich darum, wann jenes Wort Luc. 24, 49. nach seiner eigenen Meinung gesprochen sein soll. Wäre es etwa erst nach den Erscheinungen Jesu in Galiläa gesprochen, so würde es mit den Synoptikern und den ersten Begebenheiten der Apostelgeschichte vielmehr aufs beste zusammenstimmen. — Seine Stelle ist zwischen zwei durch einen größern Zeitunterschied getrennten Zeitbestimmungen, dem Abend des 17ten Nisan oder des ersten Sonntags nach dem Tode Jesu 24, 36 — 43. vgl. 24, 1. 13. 21 — 24. 33. auf der einen, und dem Himmelfahrtstage 24, 50 — 53. [1]), welcher 40 Tage danach Apst. 1, 3. eintraf, auf der andern Seite, und die Frage ist die, ob Luc. 24, 44 — 49. an demselben Tage mit Luc. 24, 36 — 43. oder mit Luc. 24, 50 — 53. gesprochen sein solle; und nur in dem ersten Fall würde Lucas mit den Synoptikern in Widerspruch treten. Wer aber hier noch zweifeln könnte, den erinnern wir an das oben angeführte allgemeine Auslegungsgesetz und schlagen die Apostelgeschichte 1, 4. 5. auf, wo Lucas, nachdem er im Anfang des Kapitels ausdrücklich auf sein Evangelium zurück geblickt hat, Jesum die

1) Daß a. a. O. im Evangelium der Himmelfahrtstag gemeint sei, kann nach Ausdruck und Inhalt der Stelle, wie nach der ausdrücklichen Erklärung von Apstg. 1, 1. 2. mit Grund nur dann bezweifelt werden, wenn man den Verf. des Evangeliums u. der Apostelgeschichte für zwei verschiedene Personen hält. Soweit ist aber die Kritik in ihrem destructiven Gange bis jetzt noch nicht vorgeschritten, wird es auch schon wegen Apst. 1, 1. vgl. Ev. Luc. 1, 1 — 4. nicht können. Damit ist recht wohl vereinbar, daß einzelne Kritiker der Apostelgeschichte eine sehr späte Abfassungszeit beigelegt haben, ohne dieselbe ausdrücklich auch vom Evangelium zu behaupten.

Jünger am **Himmelfahrtstage** ermahnen läßt, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern die Verheißung des Vaters zu erwarten, die sie von ihm gehört [1] hätten: „denn Johannes hat mit Wasser getauft, Ihr aber sollt mit dem heiligen Geist getauft werden nicht lange nach diesen Tagen.“ Also Lucas **selber**, wo er den Schluß seines Evangeliums rekapitulirt, entscheidet dafür, daß K. 24, 44 — 49. an demselben Tage wie 24, 50 — 53. geschehen sei. Mithin stehen Lucas [2] und die beiden andern Synoptiker in ihrer Erzählung über die letzten Erscheinungen Jesu mit nichten im Widerspruch.

Jeder Schein des Widerspruchs müßte aber verschwinden, wenn die einzelnen, mit der augenscheinlichsten Unabhängigkeit von einander abgefaßten Geschichtsfragmente der verschiedenen Evangelisten in unserm Abschnitte zu einem einheitlichen, regelrecht verlaufenden, in sich widerspruchslosen Geschichtsganzen sich gestalten ließen. Wir wollen dies in Bezug auf Personen, Zeit und Ort versuchen, indem wir in unserm Verfahren zugleich auf die Parallele bei Paulus 1 Kor. 15. Rücksicht nehmen. Aus dem Vorstehenden erhellt, daß wir die Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung am besten nach ihrem dreifachen Schauplatze als Erscheinungen in Judäa, in Galiläa und endlich wieder in Judäa werden betrachten können.

---

1) Von der Sendung des heiligen Geistes hatte Jesus öfter zu seinen Jüngern gesprochen, namentlich auch noch in der Nacht vor seinem Leiden und Sterben, vgl. Joh. 14, 16 — 20. 15, 26. 27. und an der ersten Stelle V. 19. ἔτι μικρόν mit οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας Apstg. 1, 5. Irrig fassen **de Wette** und **Meyer** die in d. Apstg. mit ὅτι eingeführten Worte der Rede Christi so auf, als ob er sie schon **früher** Luc. 24, 49. gesprochen hätte. Meyer „die oblique Rede wandelt sich bei steigender Lebhaftigkeit in die directe“. Bei unserer Auffassung brauchen wir diese Auskunft nicht. — Übrigens bezieht sich συνελθόντες V. 6. augenscheinlich auf συναλιζόμενος V. 4. zurück. Diese letzte Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern geschah also am Himmelfahrtstage.

2) Für den, welcher die Überzeugung gewonnen hat, daß Lucas das Marcusevangelium gekannt hat, ist ein solcher Widerspruch auch aus diesem Grunde undenkbar.

## 1. Erscheinungen Jesu in Judäa.

Zuerst erschien Jesus seinen Jüngern wirklich in Judäa, in und um Jerusalem, wo er sie verlassen hatte, um gekreuzigt zu werden, wo sie noch versammelt waren zur Feier der Paschafestzeit.

Unter den judäischen Erscheinungen war wiederum die erste, welche den Frauen zu Theil wurde, die in der Frühe des Morgens Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1. zum Grabe kamen, um seinen Leichnam zu salben. Text: Joh. 20, 1 — 18. Luc. 24, 1 — 12. Marc. 16, 2 — 8. Matth. 18, 1 — 10. vgl. Marc. 16, 9 — 11. Es war am ersten Wochentage, unserm Sonntag [1], (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1.) am dritten Tage nach seinem Tode oder am 17ten Nisan (9ten April) im Jahre 30 n. Ch. Betrachten wir die Synoptiker zunächst für sich, so könnten sie, obwohl sie die Auferstehung Jesu an jenem Tage einstimmig behaupten, doch darin einander direct zu widersprechen scheinen, daß Jesus nach Lucas und Marcus (denn Marc. 16, 9 — 11. ist ein späterer Zusatz) den Frauen sich nicht selber zeigte, wogegen er nach Matth. 28, 9. 10. ihnen selber erschienen sein soll. Doch würde der Zusatz bei Marcus uns schon ein Wink sein können, daß wohl ein doppelter Gang

---

1) Schwierig ist die Formel ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων Matth. 28, 1. Das erste σαββάτων kann an sich bekanntlich zweierlei bedeuten, den siebenten Wochentag oder die Woche. In diesem Zusammenhange, vgl. S. 417., faßt man es indeß am richtigsten in der Bedeutung Woche, zumal derselbe Ausdruck unmittelbar darauf in diesem Sinne unzweifelhaft vorkommt. Ὀψὲ (über ὀψὲ vgl. Passow's Wörterb.) σαββ. heißt also „nach dem Schluß der Woche". Ἐπιφώσκειν (zusammenhängend mit φῶς, Licht) wird vom Zwielicht am Abend (Luc. 23, 54.) oder Morgen (so an unserer Stelle) gesagt. Bei τῇ ἐπιφωσκούσῃ ist entweder φυλακῇ (Nachtwache) vgl. S. 406. oder ὥρα zu ergänzen. Im letzteren Falle ist zu übersetzen: in der Dämmerstunde auf den Sonntag. Daß die Formel nicht vom Abend des Sonnabend zu erklären sei, erhellt schon daraus, daß von Matthäus wiederholentlich und noch 27, 64. die Voraussetzung ausgesprochen wird, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei.

Jünger am Himmelfahrtstage ermahnen läßt, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern die Verheißung des Vaters zu erwarten, die sie von ihm gehört [1] hätten: „denn Johannes hat mit Wasser getauft, Ihr aber sollt mit dem heiligen Geist getauft werden nicht lange nach diesen Tagen.“ Also Lucas selber, wo er den Schluß seines Evangeliums rekapitulirt, entscheidet dafür, daß K. 24, 44 — 49. an demselben Tage wie 24, 50 — 53. geschehen sei. Mithin stehen Lucas [2] und die beiden andern Synoptiker in ihrer Erzählung über die letzten Erscheinungen Jesu mit nichten im Widerspruch.

Jeder Schein des Widerspruchs müßte aber verschwinden, wenn die einzelnen, mit der augenscheinlichsten Unabhängigkeit von einander abgefaßten Geschichtsfragmente der verschiedenen Evangelisten in unserm Abschnitte zu einem einheitlichen, regelrecht verlaufenden, in sich widerspruchslosen Geschichtsganzen sich gestalten ließen. Wir wollen dies in Bezug auf Personen, Zeit und Ort versuchen, indem wir in unserm Verfahren zugleich auf die Parallele bei Paulus 1 Kor. 15. Rücksicht nehmen. Aus dem Vorstehenden erhellt, daß wir die Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung am besten nach ihrem dreifachen Schauplatze als Erscheinungen in Judäa, in Galiläa und endlich wieder in Judäa werden betrachten können.

---

1) Von der Sendung des heiligen Geistes hatte Jesus öfter zu seinen Jüngern gesprochen, namentlich auch noch in der Nacht vor seinem Leiden und Sterben, vgl. Joh. 14, 16 — 20. 15, 26. 27. und an der ersten Stelle V. 19. ἔτι μικρόν mit οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας Apstg. 1, 5. Irrig fassen de Wette und Meyer die in d. Apstg. mit ὅτι eingeführten Worte der Rede Christi so auf, als ob er sie schon früher Luc. 24, 49. gesprochen hätte. Meyer „die oblique Rede wandelt sich bei steigender Lebhaftigkeit in die directe“. Bei unserer Auffassung brauchen wir diese Auskunft nicht. — Übrigens bezieht sich συνελθόντες V. 6. augenscheinlich auf συναλιζόμενος V. 4. zurück. Diese letzte Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern geschah also am Himmelfahrtstage.

2) Für den, welcher die Überzeugung gewonnen hat, daß Lucas das Marcusevangelium gekannt hat, ist ein solcher Widerspruch auch aus diesem Grunde undenkbar.

## 1. Erscheinungen Jesu in Judäa.

Zuerst erschien Jesus seinen Jüngern wirklich in Judäa, in und um Jerusalem, wo er sie verlassen hatte, um gekreuzigt zu werden, wo sie noch versammelt waren zur Feier der Paschafestzeit.

Unter den judäischen Erscheinungen war wiederum die erste, welche den Frauen zu Theil wurde, die in der Frühe des Morgens Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1. zum Grabe kamen, um seinen Leichnam zu salben. Text: Joh. 20, 1 — 18. Luc. 24, 1 — 12. Marc. 16, 2 — 8. Matth. 18, 1 — 10. vgl. Marc. 16, 9 — 11. Es war am ersten Wochentage, unserm Sonntag [1], (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1.) am dritten Tage nach seinem Tode oder am 17ten Nisan (9ten April) im Jahre 30 n. Ch. Betrachten wir die Synoptiker zunächst für sich, so könnten sie, obwohl sie die Auferstehung Jesu an jenem Tage einstimmig behaupten, doch darin einander direct zu widersprechen scheinen, daß Jesus nach Lucas und Marcus (denn Marc. 16, 9 — 11. ist ein späterer Zusatz) den Frauen sich nicht selber zeigte, wogegen er nach Matth. 28, 9. 10. ihnen selber erschienen sein soll. Doch würde der Zusatz bei Marcus uns schon ein Wink sein können, daß wohl ein doppelter Gang

---

1) Schwierig ist die Formel ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων Matth. 28, 1. Das erste σαββάτων kann an sich bekanntlich zweierlei bedeuten, den siebenten Wochentag oder die Woche. In diesem Zusammenhange, vgl. S. 417., faßt man es indeß am richtigsten in der Bedeutung Woche, zumal derselbe Ausdruck unmittelbar darauf in diesem Sinne unzweifelhaft vorkommt. Ὀψὲ (über ὀψέ vgl. Passow's Wörterb.) σαββ. heißt also „nach dem Schluß der Woche". Ἐπιφώσκειν (zusammenhängend mit φῶς, Licht) wird vom Zwielicht am Abend (Luc. 23, 54.) oder Morgen (so an unserer Stelle) gesagt. Bei τῇ ἐπιφωσκούσῃ ist entweder φυλακῇ (Nachtwache) vgl. S. 406. oder ὥρα zu ergänzen. Im letzteren Falle ist zu übersetzen: in der Dämmerstunde auf den Sonntag. Daß die Formel nicht vom Abend des Sonnabend zu erklären sei, erhellt schon daraus, daß von Matthäus wiederholentlich und noch 27, 64. die Voraussetzung ausgesprochen wird, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei.

der Frauen zum Grabe anzunehmen sei, ein früherer, bei dem Jesus nicht erschienen, und ein späterer, bei dem er erschienen sei. Diese Voraussetzung wird uns dann bei Vergleichung des Johannes ausdrücklich bestätigt. Maria Magdalena geht nach ihm wirklich zwei Mal zum Grabe. Das erste Mal sieht sie nur das leere Grab, aber den Herrn sieht sie nicht Joh. 20, 1. 2. Als sie das zweite Mal wiederkommt, erblickt sie dagegen den Herrn selber Joh. 20, 11 — 18. Überhaupt entspricht Joh. 20, 1 — 11. der Darstellung Luc. 24, 1 — 11. in allen wesentlichen Stücken, so daß über die Identität kein Zweifel sein kann. Wenn nach Luc. 24, 9. vgl. Marc. 16, 1. mehrere Frauen zum Grabe gehen und darunter auch Maria Magdalena, so zeigt Johannes in dem Wort der Maria 20, 2: Wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben — ganz unabsichtlich [1], daß er recht wohl gewußt habe, daß Maria nicht allein zum Grabe gegangen sei. Wie die Frauen bei Johannes den Jüngern von dem Geschauten Bericht erstatten, Joh. 20, 2., so auch bei Luc. 24, 10. Wie nach Luc. 24, 12. in Folge des Berichts Petrus zum Grabe läuft, aber den Herrn nicht sieht, so auch bei Johannes, welcher nur ausführlicher wie ein Augenzeuge berichtet: Petrus und der andere Jünger Joh. 20, 3 — 10. Doch zufolge Luc. 24, 24. weiß auch Lucas, daß Petrus nicht allein zum Grabe hingegangen war. — Endlich Joh. 20, 11 — 18. entspricht Matth. 28, 9 — 10. vgl. Marc. 16, 9 — 11. Nach Matth. 28, 9. vgl. 28, 1. erschien Jesus zwar nicht bloß der Maria Magdalena, sondern auch einer andern [2] Maria. Wenn Johannes aber bloß der Maria Magdalena erwähnt, so begründet

---

1) Ein besonders schlagendes Beispiel, daß die Evangelisten selbst von den Begebenheiten, die sie in ihre Evangelien aufnahmen, nicht alle einzelnen Umstände und Personalien, wie sie sie kannten, ihren Lesern haben berichten wollen.

2) Wer war die andere Maria? Während die Kirchenväter sie wohl von der Mutter Jesu deuteten, was unmöglich ist, da dieser gegenüber Maria Magdalena nicht als Hauptperson behandelt werden konnte, deutet man sie gegenwärtig von Maria, der Frau des Klopas oder Alphäus Joh. 19, 25., der Mutter des Apostels Jako-

das in der That eben so wenig einen Widerspruch, wie wenn er früher auch nur diese Maria nannte, obgleich er, wie wir

---

bus Alphäi und Josis Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. Als Grund führt man an, daß in den Parallelen Marc. 16, 1. Luc. 24, 10. eine *Μαρία ἡ Ἰακώβου* erwähnt werde, welche allerdings kaum anders als von Maria, der Mutter von Jakobus Alphäi, erklärt werden kann. Allein wir haben schon gesehen, daß Matthäus hier mit den beiden andern Synoptikern keine eigentliche Parallele bildet. Außerdem waren selbst bei dem ersten Gange zum Grabe nach Luc. 24, 10. mehr Frauen gegenwärtig, als Marc. 16, 1. und Luc. a. a. O. namentlich erwähnt werden. Somit kann jener aus den angeführten Parallelen entlehnte Grund keineswegs als entscheidend betrachtet werden. Die „andere Maria" wird aber bei Matthäus noch einmal erwähnt Matth. 27, 61. Es kommt Alles darauf an, wie hier gelesen wird, ob *ἄλλη Μαρία* mit dem Artikel oder ohne denselben. Ist der Artikel ursprünglich, so kann nur eine bereits im Vorhergehenden erwähnte Maria gemeint sein, und zwar könnte dies nach Matth. 27, 56. nur Maria, die Mutter von Jakobus Alphäi, sein. Aber eben wegen dieser Stelle konnte der Artikel leicht hineincorrigirt werden. Hierzu kommt, daß derselbe von cdd. wie AD* wirklich ausgelassen wird. Fehlt aber der Artikel, so muß *ἄλλη Μαρία* als den Lesern unbekannt gedacht werden und kann wenigstens nicht im unmittelbar Vorhergehenden erwähnt, also nicht die Matth. 27, 56. an der zweiten Stelle aufgeführte Maria sein. Noch entscheidendern Aufschluß dürfte Marc. 15, 47. als stricte Parallele zu Matth. 27, 61. geben. Hier muß statt *ἄλλη Μαρία* entweder *Μαρία ἡ Ἰώσητος* (cod B. al.) oder *Μαρία ἡ Ἰωσήφ* (cod. A. al.) gesagt sein. Denn die von Schulz notirten andern Lesarten: *Ἰακώβου* oder Jacobi et Joseph (entstanden aus der Lesart *ἡ Ἰωσήφ*) oder *Ἰακώβου καὶ Ἰώσητος μήτηρ* (weis't zurück auf die Lesart *Ἰώσητος*) verrathen sich unmittelbar als mit Bezug auf Marc. 15, 40. und 16, 1. veranstaltete Correctionen. Man setzt nun die Lesart des cod. B. *ἡ Ἰώσητος* als richtig und erklärt die durch diesen Beisatz bestimmte Maria für eine Mutter des Josis und zwar für identisch mit der Maria, welche Marc. 15, 40. eine Mutter *Ἰακώβου τ. μικρ. καὶ Ἰώσητος* heißt. Allein das wäre schon sehr auffallend, daß diese Maria hier eine Mutter Josis, und nicht vielmehr wie sonst Marc. 16, 1. Luc. 24, 9. des weit bekanntern Apostels Jakobus, der deßhalb auch Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. vorangestellt ist, genannt würde. Noch auffallender ist, daß die Mutter des Apostels Jakobus schon

gesehen haben, nach V. 2. wohl wußte, daß sie damals nicht allein zum Grabe ging.

Merkwürdig ist indeß, daß in der Darstellung bei Mat-

---

bei dem nächsten Verse Marc. 16, 1. wieder als *Μαρία ἡ Ἰακώβ.* erscheint. Wer sollte da nicht die *Μαρία Ἰώσητος* und *Μαρία Ἰακώβου* für zwei verschiedene Marien halten? Wir müssen schließen, daß selbst in dem Falle, daß Marc. a. a. O. mit cod. B. *ἡ Ἰώσητος* zu lesen wäre, eine von Maria, der Mutter des Jakobus Alphäi, verschiedene Maria zu verstehen sein würde. — Doch schwerlich kann es nun noch einem Zweifel unterworfen sein, daß die andere Lesart *ἡ Ἰωσὴφ* die ursprüngliche sei, welche in *ἡ Ἰώσητος* aus demselben mißverständlich identificirenden Streben uncorrigirt wurde, aus dem die übrigen vielen Varianten unserer Stelle sich ableiten. Dann ist aber ganz nothwendig eine verschiedene Maria gemeint. An eine verschiedene Maria dachten unstreitig auch die Urheber des Zusatzes in einigen cdd. *καὶ Μαρία Ἰακώβου*. — Der Genitiv *Ἰωσὴφ* ist aber an sich sehr weitschichtiger Bedeutung: wer ist Josephs Maria? Um dies zu bestimmen, muß man erst wissen, wer dieser Joseph sei. Man könnte an den Vater Jesu denken, und Maria, Josephs Frau, wäre dann die Mutter Jesu. Hiermit ließe sich zur Noth auch die Parallele bei Matthäus in Übereinstimmung bringen, unter der Voraussetzung nämlich, daß man vor *ἄλλη Μαρία* den Artikel läse (wogegen s. oben) und diesen nun so erklärte, daß er eine vor allen Dingen bekannte Maria einführen solle: Maria Magdalena und die andere (bekannte) Maria; freilich immer ein wenig seltsam. Zu Gunsten der Erklärung würde sich vorzugsweise anführen lassen, daß die Mutter Jesu, die bei der Kreuzigung naturgemäß so bedeutsam dasteht Joh. 19, 25 — 27., sonst bei der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte Jesu gar nicht vorkommen würde. Aber unsere Synoptiker haben sie nicht einmal bei der Kreuzigung, und wenn wir sie a. a. O. unter jener Bezeichnung bei Marc. und Matth. verborgen dächten, so würde sie selbst nach dem Geiste dieser Evangelisten mehr als billig gegen Maria Magdalena zurücktreten. Was aber höchst bedenklich machen muß, Johannes sogar und Lucas haben sie in ihren Berichten über Begräbniß und Auferstehung Jesu mit keinem Worte erwähnt. War sie etwa durch den Tod ihres geliebten Sohnes zu sehr ergriffen, als daß sie hätte gegenwärtig sein können oder mögen? Endlich — und das ist noch ein Hauptgrund — würde die Mutter Jesu von den Evangelisten nicht als Josephs Frau, sondern als Mutter Jesu bezeichnet sein. Nicht, daß sie nicht wirklich Josephs Frau gewesen

thäus der Abschnitt 28, 2 — 7. augenscheinlich nur mit Bezug auf den ersten Gang der Frauen zum Grabe gesagt werden konnte, vgl. die Parallele Marc. 16, 2 — 7. Luc. 24, 1 — 8. Hieraus erklärt es sich, daß mehrere Gelehrte Matth. 28, 1 — 10. für eine eigentliche Parallele von Marc. 16, 1 — 8. Luc. 24, 1 — 12. erklärten und nun eine doppelte Erscheinung Jesu an die Weiber annahmen, erstlich die Matth. 28, 9. 10. und dann die bei Johannes 20, 10 — 18. erwähnte. Man denkt sich dann die Sache so. Maria Magdalena ging mit den Luc. 24, 10. Marc. 16, 1. Matth. 28, 1. erwähnten Weibern in der Frühe zum Grabe. Da geschah,

---

wäre. Aber wer hier den Geist der in den Evangelien athmenden innigen Liebe und Verehrung für Jesum, den Messias und Heiland, gehörig berücksichtigt, wird jene Bezeichnung, auch abgesehen davon, daß Joseph in der evangelischen Geschichte überhaupt zurücktritt, für rein unmöglich halten, wie diese Maria, wo sie näher zu bestimmen war, auch sonst immer als Mutter Jesu bezeichnet wird. Jesus ist der Mittelpunkt der evangelischen Geschichte und nicht Joseph. — Während der Leser bei dem Namen Joseph nun unmöglich an den Vater Jesu denken konnte, mußte er nach dem ganzen Zusammenhange zunächst an Joseph von Arimathia denken. Dieser war erst zwei Verse vorher Marc. 15, 45. ausdrücklich erwähnt. Er, der Rathsherr, hatte Pilatus um die Erlaubniß der Grablegung Jesu gebeten V. 43.; in seinem Grabe sollte Jesus begraben werden V. 46. Es war natürlich, daß eine Angehörige, sei's Frau oder Tochter, dieses Joseph bei der Grablegung zugegen war. War sie vielleicht identisch mit Maria, der Mutter des Evangelisten Marcus Apstg. 12, 12.? Diese Möglichkeit will ich hier nicht weiter verfolgen.

Wie über die Jakobe des N. T. schon frühzeitig in der Kirche die verschiedensten Ansichten geltend gemacht worden, so auch über die mehreren Marien. Schließlich will ich meine Ansicht zur Prüfung vorlegen. Ich unterscheide 5, vielleicht 6 Marien. 1) Maria, die Mutter Jesu. 2) Maria, die Frau des Alphäus oder Klopas, die Mutter des Apostels Jakobus Alphäi und Joses. 3) Maria aus Magdala. 4) Maria aus Bethanien, die Schwester von Lazarus und Martha. 5) Maria in Jerusalem, die Mutter des Evangelisten Marcus, schwerlich die verheirathete Schwester des Lazarus; endlich identisch mit der fünften oder 6) Maria, die Tochter oder Frau des Rathsherrn Joseph von Arimathia.

was Luc. 24, 1 — 12. Marc. 16, 1 — 8. Matth. 28, 1 — 8. berichtet wird. Auf dem Rückwege lief Maria Magdalena den übrigen voraus, um den Aposteln Bericht abzustatten. Da geschah, was Joh. 20, 2 — 10. Luc. 24, 12. erzählt wird. Den zurückbleibenden Weibern war indeß Jesus erschienen Matth. 28, 9. 10. Aber schon war Maria Magdalena, die hiervon Nichts erfuhr, wieder zum Grabe geeilt, woselbst ihr dann Jesus ebenfalls erschienen sei Joh. 20, 11 — 18. Sehr scharfsinnig, aber auch sehr subtil. Und das Alles wegen der einmal beliebten Auffassung der Matthäusstelle. Die nicht wenigen Hypothesen, die von dieser Erklärung gefordert werden, werden aber auch geradezu vom Texte widerlegt. Nach Matth. 28, 1. war die andere Maria eine Begleiterin der Maria Magdalena. Wäre derselbe Gang bei den Synoptikern gemeint, so würde sie wenigstens Marcus, welcher sie noch im nächsten Verse vorher Marc. 15, 47. erwähnt hatte, auch hier genannt haben. Von der Hypothese ferner des Vorauslaufens der Maria Magdalena möchte Luc. 24, 9. Parall. das gerade Gegentheil angedeutet werden. Lucas an einer späteren Stelle 24, 22. 23. setzt wieder voraus, daß jene Weiber überhaupt, und nicht bloß ein Weib unter ihnen — denn sie alle waren schon vor der Abreise der Jünger nach Emmaus in Jerusalem angekommen und hatten Bericht erstattet — den Herrn damals nicht gesehen hätten. Kraft jener Hypothese ferner soll Maria Magdalena bei der Matth. 28, 9. 10. gemeldeten Erscheinung Jesu nicht zugegen gewesen sein: und doch war sie nach dem Texte des Matthäus 28, 1. die einzige, welche gegenwärtig sein konnte, außer der „andern Maria,“ welche aber in den vermeintlichen Parallelen der beiden andern Synoptiker nicht erwähnt wird. Endlich muß fast nothwendig vorausgesetzt werden, daß Jesus nicht der Maria Magdalena, sondern den übrigen Weibern, weil diesen schon auf dem ersten Gange, zuerst erschienen sei. Hiervon steht aber in dem Worte des alten Zusatzes Marc. 16, 9. ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαλ. das ausdrückliche Gegentheil. — Aller dieser Hypothesen, Künstlichkeiten oder Textwidrigkeiten werden wir enthoben durch die eine An-

nahme, daß Matthäus seinen Bericht zusammengezogen, was auf zwei Gängen sich ereignete, wie mit jenem letzten, wichtigsten, mit der Erscheinung Jesu verknüpften zusammenfallend dargestellt habe. Solche Zusammenziehungen, welche das strenge chronologische oder topographische Interesse in Etwas verkürzen, sind auch sonst bei ihm nicht selten. Man sieht in diesem Beispiele wieder, daß man einen Evangelisten nur im Zusammenhang seiner ganzen Eigenthümlichkeit richtig verstehen kann. — Paulus hat in jener Korintherstelle die Erscheinung Jesu an die Weiber nicht erwähnt, entweder weil bei der Verbreitung des Evangeliums ein Frauenzeugniß nach der alten Stellung der Frauen und in diesem Fall auch der Natur der Sache nach weniger beachtet wurde, oder schon deßwegen, weil der Apostel überall nur die **wichtigsten** Erscheinungen des erstandenen Christus erwähnen wollte.

Auf den Bericht der Grabeswächter streuen die Sanhedristen das Gerücht aus, als wenn der Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen sei, Matth 28, 11 — 15.

An dem Auferstehungstage, welchen die Kirche also mit Recht an einem **Sonntage** feiert, erschien Jesus noch einige Male den Seinen. — So den beiden Jüngern, welche nach dem 60 Stadien ($1\frac{1}{2}$ deutsche Meilen) von Jerusalem entfernten (Jos. de bell. Jud. 7, 6. 6.) Emmaus (s. **Winer** u. d. A.) wanderten, Luc. 24, 13 — 33. vgl. Marc. 16, 12. 13.

Wer waren diese beiden? Das ἐξ αὐτῶν Luc. 24, 13, welches auf τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς 24, 9. zurückweis't, giebt keine sichere Auskunft. Der eine von ihnen war sicherlich kein Apostel, denn er hieß Kleopas 24, 18. Der andere kann recht wohl Apostel gewesen sein, aber auch 24, 33. giebt darüber keinen Aufschluß. Indeß scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß Kleopas gleich Klopas oder Alphäus ist; dann wird ihn sein Sohn, der Apostel **Jakobus Alphäi**, begleitet haben. Dafür spricht, daß Jesus diesem Jakobus auch nach 1 Kor. 15, 7. erschienen sein soll. Ferner das Fragment aus dem evangelium secundum Hebraeos bei Hieronymus de vir. illustr. c. 2.

Wie sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren, **erfahren**

sie, daß er auch dem Simon erschienen sei Luc. 24, 34.; wann letzteres geschehen sei, ob vorher oder nachher, ist nicht mit berichtet. Unter Simon ist aber schwerlich der Bruder Jesu dieses Namens, sondern Simon Petrus zu verstehen: denn diesem Simon oder Kephas ist Jesus auch nach 1 Kor. 15, 5. erschienen; und Lucas hat Simon, den Bruder des Herrn, überhaupt nicht erwähnt.

Endlich erschien Jesus an diesem Tage οὔσης ὀψίας Joh. 20, 19. noch den Elfen und τοῖς σὺν αὐτοῖς Luc. 24, 33., mit Ausnahme des Thomas Joh. 20, 24. Text: Joh. 20, 19 — 24. Luc. 24, 36 — 43., vgl. Marc. 16, 14. [1]). Dasselbe Factum scheint 1 Kor. 15, 5. mit den Worten εἶτα τοῖς δώδεκα angedeutet zu werden.

Acht Tage darauf, also wieder an einem Sonntag oder den 16ten Apr. (24. Nisan), erschien Jesus wiederum seinen Jüngern, aber dies Mal war auch Thomas, der Zweifler, zugegen, Joh. 20, 24 — 29. Man könnte hiermit 1 Kor. 15, 7. εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν parallelisiren wollen, doch wahrscheinlicher dünkt mir eine andere später aufzustellende Erklärung. Mehr Wahrscheinlichkeit hätte die erste Auslegung, wenn τοῖς ἀποστ. πᾶσιν unmittelbar nach εἶτα τοῖς δώδεκα stände und den Sinn hätte: den Zwölfen mit Ausnahme des Thomas. Dann würde πᾶσιν andeuten, daß bei einer andern Erscheinung auch Thomas mit eingeschlossen wurde. So aber steht πᾶσιν der Einzelerscheinung an den Apostel Jakobus gegenüber.

Hiermit sind die judäischen Erscheinungen Jesu zunächst

1) Bei Marc. a. a. O. spricht Alles dafür, daß die erste Erscheinung Jesu an die Elfe gemeint ist, sowohl daß er noch ihren (Plur.), also nicht bloß des Thomas Unglauben zu schelten hat, wie daß er ἀνακειμένοις αὐτοῖς, als sie zu Tische lagen, vgl. Luc. 24, 42. 43., erschienen sein soll. Wäre aber hier und in dem ganzen Abschnitte Marc. 16, 9 — 20. auch eine geringere Übereinstimmung mit den andern Evangelien anzunehmen, es kann ein Widerspruch zwischen Marcus und den übrigen Evangelisten dadurch nicht begründet werden, da eben Marcus nicht als Verfasser desselben zu betrachten ist. Die Glaubwürdigkeit des Zusatzes, von dessen Verfasser wir nichts Näheres wissen, muß sich durch die Auctorität und den Zusammenhang mit den übrigen Evangelien bewähren, nicht umgekehrt.

geschlossen. Die Paschafestzeit war am Donnerstag den 21sten Nisan bereits beendet. Die Jünger warteten den sehr nahe bevorstehenden Sabbat 23sten Nisan noch ab und den 24sten Nisan, als den Tag der Erinnerung an die Auferstehung ihres Herrn. Dann hinderte sie Nichts mehr, daß sie von Jerusalem aufbrachen und so dem Gebote ihres Herrn, nach Galiläa zu gehen Matth. 28, 7. 10. Marc. 16, 7., Folge leisteten. Die, wie wir sehen werden, erste Erscheinung Jesu in Galiläa Joh. 21, 1 — 23. fiel, wie in μετὰ ταῦτα [1]) V. 1. vgl. V. 14. *ausdrücklich* gemeldet ist, später als seine letzte Erscheinung in Judäa.

## 2. Erscheinungen Jesu in Galiläa.

Zwei Erscheinungen Jesu in Galiläa sind uns berichtet, die eine Joh. 21, 1 — 23., die andere Matth. 28, 16 — 20. vgl. Marc. 16, 15 — 18. Jene geschah am galiläischen See, während die Jünger fischten, diese auf dem Berge von Galiläa. Dem Zwecke der Rede nach, welche Jesus beim zweiten Mal sprach — sie klingt wie ein *Abschiedswort* an die Seinen in Galiläa —, wie nach dem ausdrücklichen Zeugniß (Joh. 21, 14.), daß die Erscheinung am See die *dritte*, bedeutsame gewesen sei, bei welcher Zählung die Erscheinungen an *einzelne* Personen, wie die an Marie Joh. 20, 14 — 18., übergangen werden, muß diese früher als jene sich ereignet haben.

Sieben Personen waren nach Joh. 21, 2. bei der Erscheinung am See gegenwärtig, Simon Petrus, Thomas, Nathanael, die Söhne Zebedäi und 2 andere von seinen Jüngern. Unter den beiden nicht näher bezeichneten Jüngern wird auch der Augenzeuge der Begebenheit, der sie niederschrieb V. 24. 25., gewesen sein, wie ich meine, der Presbyter Johannes [2]). Gewiß nicht ohne Bedeutung war's, daß Jesus ihnen am galil. See und zwar wie einst den Apostelbrüderpaaren, während sie fischten Matth. 4, 18 — 22. Marc. 1, 16 — 20. Luc. 5, 1 — 11., erschien. Welchen Eindruck muß eine Erscheinung

---

1) In dem μετὰ ταῦτα muß der Verfasser von Joh. 21 an Joh. 20, 24 — 29. anknüpfen.

2) Vgl. meine S. 418. citirte Dissertation.

leistet die im Texte selber gar nicht angedeutete ideale Beziehung, welche in den 40 Tagen liegt, dem zusammenschauenden Betrachter Gewähr dafür, daß in selbigen schwerlich eine sogenannte runde (also unhistorische) Zahl versteckt sein könne.

Hat Paulus die Himmelfahrtserscheinung gekannt, eine Himmelfahrt Jesu gelehrt? Schon von vorn herein läßt sich dies vermuthen, wegen seines bekannten Verhältnisses zu dem Evangelisten Lucas, welches sich, wie wir gesehen haben, auch in mehreren gemeinschaftlichen Berichten über andere Erscheinungen des auferstandenen Christus wiederspiegelt. Dem Wesen nach ausgesprochen ist sie 1 Tim. 3, 16. Ephes. 4, 8 — 10. Röm. 10, 6. Angedeutet wird sie in seiner Lehre von der Person und Leiblichkeit Christi, in Stellen wie Röm. 6, 9. 10. Phil. 3, 21. Zum Grunde liegt sie seiner Lehre von der Verklärung der einzelnen Christen, wie man namentlich aus Phil. a. a. O. 1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15. ersehen kann. Diese letztere Lehre ist ihrem innersten Gehalte nach schwerlich etwas Anderes als die in den **Begriff** gefaßte **Geschichte** der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Dürfen wir daher schließen, daß er die der Himmelfahrt unmittelbar vorhergehende Erscheinung Jesu 1 Kor. 15. mit erwähnt haben werde, so müssen wir sie in den Worten: *εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* (vergl. Apstg. 1, 2. 13.) berichtet finden. Auf diese Deutung scheint übrigens auch das (1 Kor. 15, 8.) sich **unmittelbar** anschließende *ἔσχατον πάντων* zu führen.

Die **Kirche** hat Recht, wenn sie das Fest der Himmelfahrt Christi an einem **Donnerstag** feiert.

# Excurs

über die

# Form des jüdischen Jahrs zur Zeit Jesu.

---

Über die Beschaffenheit des gegenwärtigen Festkalenders der Juden, welcher nach Ideler [1]) erst im vierten Jahrhunderte nach Christi Geburt eingeführt wurde, sind wir hinlänglich aufgeklärt, namentlich durch die treffliche Schrift von Bendavid [2]) und durch die auf letztere fußende bündige Darstellung des erstgenannten Chronologen. Allein die Kenntniß dieses Kalenders gewährt uns noch keine genauere Einsicht in die Bestimmungen des jüdischen Kalenders zur Zeit Jesu. Um letztere ist es uns aber allein zu thun.

Daß jener spätere Kalender in seinen genaueren Bestimmungen von dem zur Zeit Jesu geltenden vielfach abweicht, ist eine namentlich S. 354 ff. von uns erörterte und mit Beweisstellen aus dem Neuen Testamente und den ältesten Schriften des Talmud nachgewiesene Thatsache. Denn die ganze Construction des erstern hängt unverkennbar mit seiner Aufgabe zusammen, gewisse Festtage nicht mit gewissen Wochentagen, z. B. den 15ten Nisan nicht mit dem zweiten, vierten und sechsten [3]) Wochentage zusammenfallen zu lassen, während

1) Handb. der Chronologie I. 578.

2) Zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders. Berl. 1817.

3) Die Rabbinen nennen dies die Ausnahme בַּד״וּ, indem sie die Zahl der Wochentage mit hebr. Buchstaben bezeichnen und selbige dann nach einer bei ihnen herrschenden Sitte der Bequemlichkeit halber als ein Wort aussprechen.

zur Zeit Jesu jeder Festtag nach dem ursprünglichen Willen des Gesetzgebers auf jeden Wochentag fallen konnte und nur an einen festen Monatstag geknüpft war. Hieraus ergiebt sich, daß man jede talmudische Aussage über die Beschaffenheit des jüdischen Kalenders sorgfältig prüfen müsse, um darüber gewiß zu werden, in welches Entwicklungsstadium desselben sie hineingehöre. Durch Verabsäumung einer solchen Kritik hat jetzt wieder ein ziemlich verbreitetes Mißtrauen, welches sich auf den Talmud und fast alle seine Nachrichten bezieht, unter den Christen Eingang gefunden, während wir aus ihm bei gehöriger Ein- und Umsicht gewiß noch recht Vieles, was das Zeitalter Christi betrifft, mit Sicherheit ermitteln könnten. Als Regulativ der talmudischen Aussagen sind aber nach einem allgemein gültigen kritischen Grundsatz namentlich das früher verfaßte Neue Testament und die etwa gleichzeitigen Schriften von Josephus und Philo zu betrachten.

Im Folgenden werde ich über die jüdische Jahrform zur Zeit Jesu nur das mittheilen, was ich als ganz sicher oder wenigstens als höchst wahrscheinlich glaube bezeichnen zu dürfen. Dabei wird indeß alles das vorkommen, was sich als nothwendig erweis't, um wenigstens diejenige Beschaffenheit des jüdischen Kalenders, welche in den vorstehenden, über das Leben Jesu geführten Untersuchungen vorausgesetzt wird, als völlig begründet darzuthun. Manche Fragen bleiben hierbei noch ungelös't, ja werden so gut wie gar nicht berührt. Sie mögen kundigern Männern, Chronologen von Fach, oder so weit die Kräfte ausreichen, eigenen, spätern Untersuchungen vorbehalten sein. Nachdem die ältern, ohne die nöthige historische Basis wenn auch nicht selten mit großem Scharfsinn aufgestellten Hypothesen eines Scaliger u. A. mit Recht verworfen sind, ist ein so geringer Glaube an die Möglichkeit der Lösung unserer Frage in der hier gemeinten schärfern Fassung eingetreten, daß es gerathen scheint, die völlige Lösung nur allmälig und auf einem Wege, der Schritt für Schritt mit Beispielen belegt werden kann, anbahnen zu wollen. Unsere Untersuchung will weiter Nichts als Beiträge zu dieser Lösung geben und vor allen Dingen einige feste historische An-

haltspunkte, mit deren Hülfe der Sachverständige zu einer vollkommnern Einsicht in die Beschaffenheit und Construction des jüdischen Kalenders zur Zeit Jesu wird gelangen können. Wenn man den jüdischen Kalender zur Zeit Jesu dann genauer erforscht hat, wird man mittelst der gewonnenen Kunde bis zu den ältern und ältesten Zeiten aufsteigen können, über welche uns die Quellen weniger reichlich fließen.

Was hier über die Unvollkommenheit unserer Kenntniß des frühern jüdischen Kalenders gesagt ist, hat indeß nur dann seine Wahrheit, wenn es sich darum handelt, jedes beliebige besondere Datum des jüdischen Kalenders in einem gegebenen Jahre auf das entsprechende Datum des julianischen Kalenders zurückzuführen. Der allgemeine Charakter des jüdischen Jahrs ist uns dagegen vollkommen bekannt. Wir stellen über dasselbe [1]) theils für manche Leser theils wegen des Zusammenhangs mit dem Folgenden gleich mit Bezug auf die Zeit Jesu folgende allgemeine Sätze auf.

1) Das jüdische Jahr war ein gebundenes Mondjahr zu 12 Monaten von abwechselnd 30 oder 29 Tagen, welches mit dem Sonnenjahre durch die Einschaltung eines ganzen Monats von 30 Tagen wieder ausgeglichen wurde. Diese Ausgleichung des Mondjahrs mit dem Sonnenjahre war schon durch die Anordnung des Gesetzgebers bedingt, nach welcher das Getreide in Palästina im ersten Monate des Jahrs (Nisan) so weit vorgeschritten sein mußte, daß am 16ten desselben die Erstlingsgarbe dargebracht werden konnte.

2) Der Anfang des Monats oder die Numenie wurde nicht nach dem astronomischen (mittlern oder wahren) Neumond, sondern nach der Mondphase bestimmt.

3) Da das gemeine Jahr 354 [2]) Tage enthielt, so war

---

1) Man vgl. außer den Schriften von Bendavid und Ideler vor allen Dingen die öfter citirte Abhandlung des Astronomen Wurm: Astronomische Beiträge zur genäherten Bestimmung des Geburts- und Todesjahrs Jesu, in Bengels Archiv Bd. 2. S. 1 — 39. S. 261 — 313., dann Anger de tempp. in actis app. ratione p. 29 — 38.

2) Vgl. Galen comment. I. in Hippocratis epidem. I. I. ed. Kühn.

es im Verhältniß zum Sonnenjahr circa 11¼ Tage zu kurz. Es wird daher der 30tägige Schaltmonat in der Regel alle drei Jahre und zuweilen schon im zweiten [1]) Jahre eingetreten sein. Der Sitz der Einschaltung im Schaltjahre war der erste Adar, vgl. S. 208 ff.

4) Ohne bestimmen zu wollen, ob und welche feste, selber erfundene oder von andern Völkern entlehnte Periode von Jahren die Juden hatten, um mit dem Ablaufe derselben ihr gebundenes Mondjahr durch Einschaltung mit dem Sonnenjahre vollkommen auszugleichen, läßt sich doch über ihre Methode der Einschaltung in der Nähe des je siebenten oder Sabbatjahres, welches sie, so lange sie Herrn [2]) des palästinensischen Bodens waren, gefeiert haben, vgl. S. 204., etwas Näheres ermitteln. Da man im Sabbatjahre weder säen noch ernten durfte, so schaltete man im Sabbatjahre nicht ein, um die Arbeits- und Erntezeit nicht noch mehr zu verkürzen. Aus demselben Grunde geschah es in der Regel auch nicht vor dem Nisan des darauf folgenden Jahrs. Um so mehr mußte die Einschaltung dann vor dem Nisan des dem Sabbatjahre unmit-

tom. XVII. p. 23. Τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἀριθμοῦσιν οἱ δώδεκα μῆνες ἀριθμὸς ἡμερῶν γίγονται τνδ´ (354). Ἐπειδὴ γὰρ ὁ ἀπὸ συνόδου τῆς πρὸς ἥλιον αὐτῆς χρόνος ἄχρι πάσης ἄλλης συνόδου πρὸς τὰς θ´ καὶ εἴκοσιν ἡμέρας ἔτι καὶ ἄλλο μέρος ἥμισυ προςλαμβάνει, διὰ τοῦτο καὶ τοὺς δύο μῆνας γινομένους θ´ καὶ ν´ (59) τέμνουσιν εἰς ἄνισα μέρη, τὸν μὲν ἕτερον αὐτῶν λ´ ἡμερῶν ἐργαζόμενοι, τὸν δ᾽ ἕτερον θ´ καὶ κ´. Ἀναγκάζονται τοιγαροῦν οἱ οὕτως ἄγοντες τοὺς μῆνας ἐμβόλιμόν τινα ποιεῖν, ὅταν πρῶτον ἀθροισθῇ τὸ τῶν ἔμπροσθεν ἐνιαυτῶν ἔλλειμμα καὶ γίνηται χρόνος ἑνὸς μηνός. Während der damalige jüdische Kalender also wahrscheinlich nur zwei Jahre von verschiedener Länge, das gemeine Jahr zu 354 und das Schaltjahr zu 384 Tagen, hatte, kennt der jetzige 6 Jahre von verschiedener Länge, s. Idelers Hdb. I. 540.

1) Diese Regel wird im Talmud bestätigt. Nur nach eines einzelnen Lehrers, des Rabbi Akiba, Aussage sollen, und zwar propter temporis necessitatem, einmal zwei Schaltjahre einander unmittelbar gefolgt sein, vgl. Anger. l. c. p. 32.

2) Diese Bedingung existirte nicht mehr, als der jetzige jüdische Kalender gemacht und eingeführt wurde.

telbar vorhergehenden und vor dem Nisan des darauf folgenden zweiten Jahres vorgenommen werden. Diese Regel, die durch die Natur der Sache gefordert wird, wird indeß auch ausdrücklich von den Talmudisten [1]) bestätigt. Ein Beispiel einer solchen vor dem Nisan des zweiten Jahrs vorgenommenen Einschaltung ist das Jahr 29 n. Ch., wie wir S. 206 ff. gesehen haben.

5) Der Anfang oder erste [2]) Monat des jüdischen Festkalenders war der Monat Nisan. In diesem Monate wurde damals auch das Neujahrsfest gefeiert, vgl. S. 237. Wer den ersten Nisan eines gegebenen Jahrs richtig bestimmt hat, kennt damit auch alle folgenden Tage des jüdischen Kalenders. Rücksichtlich der Festtage gilt die praktische Regel, daß der 15te Nisan mit dem (erst seit der Zerstörung des Tempels durch Titus) eingeführten Fasttage des 9ten Ab, der 16te mit dem Pfingstfeste und dem ersten Tage des Enkänienfestes, der 17te mit der Numenie des Monats Tischri (dem jetzigen Neujahrstage) und dem ersten Tage des Hüttenfestes, der 18te

1) Anger l. c. p. 32. 33.

2) Joseph. Ant. 3, 10. 5. *Τῷ δὲ μηνὶ τῷ Ξανθικῷ, ὃς Νισὰν παρ' ἡμῖν καλεῖται καὶ τοῦ ἔτους ἐστὶν ἀρχή, τεσσαρεσκαιδεκάτῃ κατὰ σελήνην, ἐν κριῷ τοῦ ἡλίου καθεστῶτος κ. τ. λ.* Als Jahrsanfang schlechthin wird hier der Nisan genannt. Hiermit ist Ant. 1, 3. 3. zu vergleichen. Nachdem Josephus hier den 1 Mos. 7, 11. erwähnten zweiten Monat, in welchen der Eintritt der Sündfluth gesetzt wird, von dem Marcheschvan, dem Regenmonat, erklärt und die hier vorausgesetzte Datirung des Jahrsanfangs vom 1sten Tischri mit dem Jahrsanfange der Israeliten während ihres Aufenthalts in Ägypten übereinstimmend genannt hat, fährt er unmittelbar darauf fort: *Μωϋσῆς δὲ τὸν Νισὰν, ὅς ἐστι Ξανθικός, μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε, κατὰ τοῦτον ἐξ Αἰγύπτου τοὺς Ἑβραίους προαγαγών· οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον τιμὰς ἦρχεν· ἐπὶ μέντοιγε πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον* (das Jahr vom ersten Tischri zu rechnen) *διεφύλαξε.* Der gegenwärtige jüdische Festkalender fängt dagegen das Jahr, wie die Israeliten es nach des Josephus Angabe früher in Ägypten (in der Zerstreuung) gethan haben, mit dem 1sten Tischri an.

mit der Numenie des Adar, der 19te mit dem Versöhnungsfeste und der 20ste mit dem vorhergehenden Purimfeste auf denselben Wochentag fällt [1]).

6) Das Pascha wurde stets nach der Frühlingsnachtgleiche, welche damals auf den 23sten März fiel, vgl. Ideler Hdb. I. S. 78., gefeiert. Um diese Zeit fing erst das Getreide, dessen Erstlingsgarbe am 16ten dargebracht werden mußte, in Palästina zu reifen an, vgl. S. 215. und S. 147. Ferner spricht dafür der Talmud [2]). Was aber noch entscheidender ist, die dem Zeitalter ganz nahestehenden jüdischen Schriftsteller Josephus und Philo sprechen dieselbe Ansicht aus. Josephus parallelisirt einerseits den Monat Nisan durchgängig mit dem Xanthikos der Syromakedonier, welcher nach Ideler Hdb. I. 430. ganz dem April des julianischen Kalenders entsprach, und an einer [3]) Stelle mit dem Pharmuthi der Ägypter, welcher nach Ideler a. a. O. I. 143. vom 27sten März bis 25sten April reichte, und andrerseits bemerkt er in der S. 441. citirten Stelle Ant. 3, 10. 5. ausdrücklich, daß das Pascha von den Juden gefeiert sei, wenn die Sonne im Zeichen des Widders stand. Dasselbe sagt auch Philo in seinen Schriften über den Dekalog [4]) und über das Leben Moses [5]). Das älteste und wichtigste Zeugniß ist uns aber in einem Fragmente aus dem canon paschalis des gelehrten Anatolius, Bischofs von Laodikeia im dritten Jahrhunderte,

---

1) Eine nur etwas modificirte Regel wird von Ideler Hdb. I. 562. mit Bezug auf den jetzigen jüdischen Kalender aufgestellt.

2) Vgl. Anger l. c. p. 31.

3) Ant. 3, 14. 6.

4) Tom. II. p. 206. ed. Mangey. Ἑβδομάδι δὲ τὰς μεγίστας καὶ πολυημέρους ἑορτὰς (das Pascha- und Hüttenfest) προσένειμε (Mose) κατὰ τὰς τοῦ ἔτους ἰσημερίας, ἐαρινὴν καὶ μετοπωρινὴν κ. τ. λ.

5) Tom. II. p. 169. Τὴν ἀρχὴν τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας πρῶτον ἀναγράφει μῆνα Μωϋσῆς ἐν ταῖς τῶν ἐνιαυτῶν περιόδοις ἀναθεὶς κ. τ. λ. Bald darauf heißt es weiter: Ἐφ᾽ ᾗ δὴ μηνὶ τούτῳ περὶ τεσσαρεσκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς ἄγεται τὰ διαβατήρια δημοτελὴς ἑορτή, τὸ χαλδαϊστὶ λεγόμενον πάσχα.

aufbewahrt, welches Eusebius h. e. 7, 32. mittheilt. Hier sagt Anatolius wörtlich: *Ἰουδαίοις δὲ ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ ἐφυλάττετό τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα. Μαθεῖν δ' ἔστιν ἐκ τῶν ὑπὸ Φίλωνος, Ἰωσήπου, Μουσαίου λεγομένων· καὶ οὐ μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔτι παλαιοτέρων, ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων, Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσεφώνησε βασιλεῦσιν. Οὗτοι τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν ἔξοδον ἐπιλύοντες φασὶ δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινήν, μεσοῦντος τοῦ πρώτου μηνός· τοῦτο δὲ εὑρίσκεσθαι, τὸ πρῶτον τμῆμα τοῦ ἡλιακοῦ ἢ, ὥς τινες αὐτῶν ὠνόμασαν, ζωοφόρου κύκλου διεξιόντος ἡλίου. Ὁ δὲ Ἀριστόβουλος προςτίθησιν, ὡς εἴη ἐξανάγκης τῇ τῶν διαβατηρίων ἑορτῇ μὴ μόνον τὸν ἥλιον τὸ ἰσημερινὸν διαπορεύεσθαι, καὶ τὴν σελήνην δέ. Τῶν γὰρ ἰσημερινῶν, τμημάτων ὄντων δύο, τοῦ μὲν ἐαρινοῦ, τοῦ δὲ μετοπωρινοῦ, καὶ διάμητρούντων ἄλληλα, δοθείσης τε τῆς τῶν διαβατηρίων ἡμέρας τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς μεθ' ἑσπέραν, ἐστήξεται μὲν σελήνη τὴν ἐναντίαν καὶ διάμετρον τῷ ἡλίῳ στάσιν· ὥσπερ οὖν ἔξεστιν ἐν ταῖς πανσελήνοις ὁρᾷν· ἔσονται δὲ ὁ μὲν κατὰ τὸ ἐαρινὸν ἰσημερινὸν ὁ ἥλιος τμῆμα, ἡ δὲ ἐξανάγκης* 1) *κατὰ τὸ φθινοπωρινὸν ἰσημερινὸν ἡ σελήνη. Οἶδα πλεῖστα καὶ ἄλλα πρὸς αὐτῶν λεγόμενα τοῦτο μὲν πιθανὰ τοῦτο δὲ κατὰ τὰς κυριακὰς ἀποδείξεις προϊόντα, δι' ὧν παριστάνειν πειρῶνται τὴν τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτὴν δεῖν πάντως μετ' ἰσημερίαν ἄγεσθαι.*

1) Über das astronomisch Richtige dieser Bemerkung s. Wurm a. a. O. S. 279. Dieser bemerkt noch, daß auch die Samaritaner nach Sozomenus hist. eccl. 7, 18. die Meinung gehabt hätten, es sei unerlaubt, Ostern vor der Frühlingsnachtgleiche zu halten (*ὥστε ἐξανάγκης φθάνειν τὴν ἐν τῷ ἦρι ἰσημερίαν*).

Man beachte, daß einer von den Gewährsmännern, Aristobulus, der die Nothwendigkeit, das Pascha nach der Frühlingsnachtgleiche zu feiern, so entschieden hervorhebt, und dessen Commentar zum Pentateuch Anatolius excerpirte, wie ausdrücklich bemerkt wird, schon zu den Zeiten von Ptolemäus Philadelphus (um 250 v. Ch.) gelebt hat.

Aus vorstehenden Sätzen ergiebt sich leicht folgende Theorie, um noch jetzt das jüdische Pascha eines gegebenen Jahrs um die Zeit Jesu zu finden. Ich will sie mit den Worten von Wurm a. a. O. S. 279. wiedergeben. „Man berechnet aus astronomischen Tafeln für den Meridian von Jerusalem den wahren astronomischen Neumond, welcher unmittelbar vor dem Frühlingsvollmonde d. h. vor demjenigen Vollmonde kommt, der zunächst auf die Frühlingsnachtgleiche, oder im 1sten Jahrhundert auf den 23sten März, folgt. Zu dieser gefundenen Zeit der wahren Conjunction oder des ersten Neumondes addirt man beiläufig 24 bis 48 (?) Stunden oder im Durchschnitt[1] 1½ Tage, so hat man den altjüdischen 1sten Nisan nach der Phase oder nach dem sichtbaren Neulicht bestimmt. Werden zu diesem ersten Nisan noch 14 Tage addirt, so erhält man den 15ten Nisan oder den Tag des jüdischen Osterfestes."

Ausgehend von der jedenfalls richtigen Voraussetzung, daß Jesus wegen Luc. 3, 1. nach dem Anfang des 15ten Regierungsjahrs des Tiberius (August 28 bis dahin 29 n. Ch.) und vor dem April 37 n. Ch., weil damals der römische Landpfleger Pilatus schon von seinem Posten in Judäa abberufen war, gekreuzigt sei, hat jener verdiente Astronom, wie er bescheiden anmerkt, „nicht, um für ein Jahr bestimmt zu entscheiden, sondern nur, um Freunden der Chro-

1) Über den Zeitunterschied zwischen dem Momente des astronomischen Neumonds und der ersten bemerkbaren Mondphase hat Wurm vorher sehr eingehende Untersuchungen angestellt, von denen oben das Resultat mitgetheilt ist. Vielleicht noch entscheidender als diese theoretische Begründung dürfte indeß sein, daß ihr Resultat sich durch Beispiele erhärten läßt.

nologie die Übersicht der astronomischen Merkmale einiger Jahre, zwischen welchen man zu wählen hat, zu erleichtern" S. 293. eine Tafel mitgetheilt, in welcher der 15te Nisan für die Jahre der gemeinen Zeitrechnung 28 bis 36 nach den oben aufgestellten Grundsätzen berechnet ist. — Indem wir sie im Folgenden wörtlich [1]) abdrucken lassen, fügen wir zu ihrem Verständniß die sie einleitenden Worte ihres Verfassers hinzu: „Die Zeit der Neumonde ist mittlere Zeit zu Jerusalem, dessen Längenunterschied von Paris = 2 St. 12′ 0″ östlich in Zeit gesetzt; F. bezeichnet die Feria oder den Wochentag; M. Morgens (die Zeit von Mitternacht bis Mittag), A. Abends (die Zeit von Mittag bis Mitternacht)."

---

1) Nur eine Änderung habe ich mir erlaubt, welche auf einem offenbaren Versehen beruht, das darin besteht, daß im Jahre 31 der 24ste Apr. auf Feria 4 statt auf Fer. 3 und der 26ste Apr. auf Feria 6 statt auf Fer. 5 gefallen sein soll. Der Fehler ist auch von Anger l. c. p. 195. bereits angemerkt.

Der 15te Nisan, für die Jahre der gemeinen Zeitrechnung 28 — 36 muthmaßlich bestimmt.

| J. Ch. | Zeit des wahren Neumondes. | 1. Nisan nach dem wahren Neumond | 1. Nisan nach der Phase | 15. Nisan und Wochentag nach d. wahren Neumond | 15. Nisan und Wochentag nach der Phase. |
|---|---|---|---|---|---|
| 28 | 15. März 2 U. 16′ M. | 15. März. | 16. März. | 29. März F. 2. | 30. März F. 3. |
| | 13. Apr. 4 U. 10′ A. | 13. Apr. | 15. Apr. | 27. Apr. F. 3. | 29. Apr. F. 5. |
| 29 | 2. Apr. 7 U. 42′ A. | 2. Apr. | 4. Apr. | 16. Apr. F. 7. | 18. Apr. F. 2. |
| 30 | 22. März 8 U. 8′ A. | 22. März. | 24. März. | 5. Apr. F. 4. | 7. Apr. F. 6. |
| 31 | 12. März 12 U. 56′ M. | 12. März. | 13. März. | 26. März F. 2. | 27. März F. 3. |
| | 10. Apr. 2 U. 0′ A. | 10. Apr. | 12. Apr. | 24. Apr. F. 3. | 26. Apr. F. 5. |
| 32 | 29. März 10 U. 57′ A. | 29. März. | 31. März. | 12. Apr. F. 7. | 14. Apr. F. 2. |
| 33 | 19. März 1 U. 16′ A. | 19. März. | 21. März. | 2. Apr. F. 5. | 4. Apr. F. 7. |
| | 17. Apr. 9 U. 30′ A. | 17. Apr. | 19. Apr. | 1. Mai F. 6. | 3. Mai F. 1. |
| 34 | 9. März 9 U. 2′ M. | 9. März. | 11. März. | 23. März F. 3. | 25. März F. 5. |
| | 7. Apr. 6 U. 42′ A. | 7. Apr. | 9. Apr. | 21. Apr. F. 4. | 23. Apr. F. 6. |
| 35 | 28. März 6 U. 19′ M. | 28. März. | 30. März. | 11. Apr. F. 2. | 13. Apr. F. 4. |
| 36 | 16. März 5 U. 53′ A. | 16. März. | 18. März. | 30. März F. 6. | 1. Apr. F. 1. |
| | 15. Apr. 5 U. 15′ M. | 15. Apr. | 16. Apr. | 29. Apr. F. 1. | 30. Apr. F. 2. |

Zu obiger Tafel darf ich mir ganz besonders Glück wünschen; auch aus dem Grunde, weil sie nicht von mir selber gemacht ist. Man würde dann eher meinen können, ich hätte die ihrer Construction untergelegten allgemeinen Grundsätze von vorn herein zu Gunsten meiner anderweitig bereits gefundenen Resultate eingerichtet. Jetzt stellt sich die Sache dagegen so, daß ein als umsichtiger, sachverständiger Forscher anerkannter Gelehrter [1]) auf dem Grunde von gut verbürgten Nachrichten über die Beschaffenheit des ältern jüdischen Kalenders a priori eine Tafel über die Jahresanfänge einer Reihe von Jahren aufstellt, ohne specielleres Interesse, als um die chronologischen Merkmale dieser Jahre unparteiisch darzustellen, und ohne die Aussicht [2]), geschweige denn feste Überzeugung, daß sich seine Rechnung mit der Wirklichkeit in der That werde vereinen lassen. Wenn sich nun nachweisen läßt, daß die Wurmsche Methode sich durch mehrere, ja so weit mir die Geschichte bekannt ist, durch alle Beispiele, die ins Zeitalter Jesu gehören, oder nicht lange vorher und nachher fallen, zutreffend dargethan wird: so wird man wohl behaupten dürfen, daß Theorie und Wirklichkeit sich hier vollkommen decken und erstere durch letztere bewahrheitet und bestätigt werde.

Es wird sich daher jetzt darum handeln, ob sich die Theorie von Wurm wirklich mit sichern Beispielen belegen läßt: denn der Mangel an solchen war bei ihrem Verfasser ja der alleinige Grund, warum er sie nach S. 281 nicht bis zur völligen Evidenz glaubte führen zu können. Außerdem war ihm auch das entgangen, was mit Bezug auf die Feier des Sabbatjahres S. 440. als allgemeinere Regel für die Einschaltung des dreizehnten oder Schalt-Monats beigebracht ist.

---

1) Auch Ideler spendet Hdb. II. 413. ihm und seiner Abhandlung das reichlichste Lob.

2) Wurm hat kein einziges sicheres Beispiel für seine Theorie nachzuweisen vermocht. Es lag dies an der eigenthümlichen Schwierigkeit der chronologischen Charaktere, mit denen, wie wir bald sehen werden, die einzelnen von ihm deshalb untersuchten Data versehen sind.

Es war natürlich, daß man sich vor allen Dingen nach Beispielen in den Schriften des Josephus umsah. Mit Unrecht hat man aber Joseph. de bell. Jud. 5, 3. 1.[1]) und de bell. Jud. 6, 5. 3.[2]) dahin gerechnet, welche Stellen deßhalb auch von Wurm S. 282 — 285 besprochen werden. Die zweite Stelle ist von uns bereits S. 254. erklärt. Der syromakedonische Monatsname Xanthikos ist von Josephus nur mit Bezug auf seine griechischen Leser gewählt und steht in den Werken des Josephus überall an der Stelle des jüdischen Monats Nisan, dem er im Allgemeinen entsprach. Deßhalb allein konnte Josephus in seinem jüdischen Festkalender schlechthin bemerken, daß das Pascha auf den 14ten Xanthikos (Nisan), am 10ten Hyperberetäos (Tischri) das Versöhnungsfest und am 15ten desselben Monats das Hüttenfest falle. Darum konnte er ferner Ant. 12, 7. 6. denselben Tag den 25sten Kislev und gleich darauf den 25sten Apelläos nennen [3]) u. s. w. Aber abgesehen von diesem Sprachgebrauche des Josephus, würde die angezogene Stelle Nichts beweisen,

1) Τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἡμέρας τεσσαρεσκαιδεκάτῃ Ξανθικοῦ μηνὸς, ἐν ᾗ δοκοῦσιν Ἰουδαῖοι ἀπαλλαγῆναι Αἰγυπτίων, κ. τ. λ.

2) ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν· ὀγδόῃ δ' ἦν Ξανθικοῦ μηνός κ. τ. λ.

3) Noch andere Beispiele s. bei Ideler Hdb. I. 430 ff. Anger l. c. p. 16. 17. Die jüdischen Monatsnamen entsprechen folgenden syromakedonischen:

| | |
|---|---|
| Nisan | Xanthikos. |
| Jjar | Artemisios. |
| Sivan | Däsios. |
| Tammus | Panemos. |
| Ab | Loos. |
| Elul | Gorpiäos. |
| Tischri | Hyperberetäos. |
| Marcheschwan | Dios. |
| Kislev | Apelläos. |
| Thebet | Audynäos. |
| Schebat | Peritios. |
| Adar | Dystros. |

Findet sich bei Josephus bloß der syromakedonische Name, so setzt man in der Reduction dafür den entsprechenden jüdischen.

da die Zeit der Versammlung zum Fest mit der Zeit des Festes selber natürlich nicht ganz identisch zu sein braucht. Ohne diese Bezeichnungsweise im Zusammenhange seines ganzen Werkes zu berücksichtigen, hat Scaliger die zuerst genannte Stelle des Josephus zu der Hypothese benutzt, daß die Juden damals die Kalippische Periode gehabt hätten. Denn indem er den Xanthikos von dem syromakedonischen Monate deutete, welcher damals dem April des julianischen Kalenders ganz entsprach, brachte er heraus, daß im Jahre der Zerstörung Jerusalems oder 70 n. Ch., in welches jenes Datum gehört, der 14te (?) Nisan auf den 14ten April gefallen sein müsse. Wenn der Xanthikos wirklich vom April auszulegen wäre, so hätte vielmehr Benbavid a. a. O. S. 39. mit seiner Behauptung Recht, daß der funfzehnte Nisan — denn das ist auch nach Josephus der Tag, an welchem die Juden einst von den Ägyptern befreit wurden — im Jahre 70 n. Ch. dem 14ten April nach Josephus entsprochen habe. Nur ist die Prämisse rücksichtlich des Xanthikos irrig; folglich auch der von letzterm darauf gebaute Schluß, daß zur Zeit der Tempelzerstörung schon die jetzige Kalenderrechnung der Juden im Gebrauche war, nach welcher der 1ste Nisan jenes Jahrs allerdings auf den 31sten März des julianischen Kalenders gefallen sein würde. Aus jener Stelle des Josephus lernen wir zufolge unserer oben angestellten Erörterung für unsere Frage nur das ganz Bekannte, daß das jüdische Pascha am Abend des 14ten Xanthikos oder Nisan gefeiert wurde, abgesehen von unserer Frage freilich auch dies, daß Josephus den bürgerlichen Tag von Mitternacht zu Mitternacht [1]) gerechnet hat, vgl. S. 412.; denn nur unter dieser Voraussetzung

1) Durch diese Observation scheint mir die vielbesprochene Stelle von allen Schwierigkeiten befreit zu sein. Die Erklärung ἐνστάσης durch instabat, welche vielleicht auch Scaliger im Sinne hatte, hat nicht bloß das tempus des Aorist statt des Präsens ἐνισταμένης gegen sich, sondern auch, daß man bei ihr nicht recht begreift, warum Josephus überhaupt noch die Bestimmung: am 14ten Nisan, und dazu in dieser Satzform, hinzugefügt habe.

konnte er sagen, daß der Tag der ungesäuerten Brote, an welchem die Juden einst nach ihrer Meinung befreit seien (d. i. der 15te Nisan mit Einschluß des Abends des 14ten), am 14ten Nisan bereits dagewesen sei.

Im Folgenden wollen wir nun diejenigen Stellen anführen, welche in der That als Belege für den jüdischen Kalender im Zeitalter Jesu dienen können, an welchen sich also die Wahrheit der oben aufgestellten kalendarischen Grundsätze prüfen und bewähren läßt.

1) Eine besonders wichtige Stelle findet sich bei Josephus Ant. 13, 8. 4. Der Hohepriester Hyrkan hatte hiernach den König der Syrer Antiochus auf einem Feldzuge wider die Parther begleitet. Auf diesem Zuge bat nach der Aussage des Geschichtschreibers Nikolaus aus Damascus, dessen Worte Josephus citirt, Hyrkan, daß man wegen eines Festes, an dem die Juden nicht reisen dürften, zwei Tage rasten möchte. Mit Bezug auf jenes von Nikolaus erwähnte Fest macht dann Josephus die Bemerkung [1]: *καὶ ταῦτα μὲν οὐ ψεύδεται λέγων· ἐνέστη γὰρ ἡ πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον· οὐκ ἔστιν δὲ ἡμῖν οὔτε ἐν τοῖς σάββασιν οὔτε ἐν τῇ ἑορτῇ ὁδεύειν.* Jenes Pfingstfest, welches unmittelbar auf

1) Die Art und Weise, wie diese Bemerkung eingeführt wird, begünstigt die Annahme, daß schon Josephus, der Priester, jenes etwa 200 Jahre vor der Abfassung seines Geschichtswerks eingetretene Pfingstfest nachträglich berechnet habe. Man kann sonst mit Hitzig in s. Schrift Ostern und Pfingsten allerdings fragen: woher wußte Josephus den Wochentag des damaligen Pfingstfestes? da er eine anderweitige Quelle gar nicht anführt. Letztere könnte indeß, trotz des Scheins vom Gegentheil, bloß nicht ausdrücklich erwähnt sein, und darum haben wir unsere Folgerung aus jener Stelle des Josephus dahin beschränkt, daß die Annahme einer Berechnung durch sie begünstigt werde. Doch selbst in dieser Beschränkung verdient sie immer beachtet zu werden, zumal von uns, die wir auch auf anderm Wege eine Gesetzmäßigkeit für die Anordnung des jüdischen Festkalenders schon für die damaligen Zeiten glauben nachweisen zu können. Auch setzen die S. 443. angeführten Äußerungen von Aristobulus und Agathobulus eine solche Gesetzmäßigkeit voraus.

den Sabbat folgte, muß also in jenem Jahre auf den Sonntag gefallen, und mithin muß damals auch der 16te Nisan ein Sonntag gewesen sein. Können wir nun das Jahr dieses Pfingstfestes näher bestimmen, so würde sich ergeben, ob unsere Theorie in diesem Falle mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Freilich ist gerade dieses Jahr ein Gegenstand großen Streits gewesen, indem die Einen das Jahr 131 v. Ch., die Andern das Jahr 130 v. Ch. verstanden. Um zu einem sichern Resultate zu gelangen, müssen wir weiter ausholen.

Vorzugsweise beruft man sich in diesem Streite auf das 1. Buch der Makkabäer, in welchem die Jahre der syrischen Herrscher aus jener Zeit wie die der jüdischen Fürsten aus dem Hause der Makkabäer allerdings am authentischsten überliefert sind. Nun weiß man zwar, daß die beiden Bücher der Makkabäer die seleucidische Äre gebraucht haben, welche 1 Makk. 1, 10. als Äre der Herrschaft der Griechen bestimmt wird. Ferner liegt es klar vor, daß sie jene Äre von einem verschiedenen Anfangspuncte ab gezählt haben. Aber darüber läßt sich streiten, welches denn bei einem jeden von ihnen ihr wirklicher Anfangspunct gewesen sei. Während der gewöhnliche Epochenpunct der seleucidischen Äre der Herbst (Tischri) 312 v. Ch. ist, sucht Ideler, dem, so weit mir bekannt ist, die Neuern folgen, in s. Handb. I. 533 ff. nachzuweisen, daß der Verfasser des ersten Buchs vom Nisan 312, der des zweiten, wie gewöhnlich, vom Tischri, aber vom Tischri des Jahrs 311 gezählt habe. Daß jener nicht vom Tischri 312 rechnete, läßt sich allerdings darthun. Hierfür spricht schon entscheidend das von Ideler angeführte zehnte Capitel. Denn nach V. 1. hatte Alexander erst im 160sten Jahre A. S. Ptolemais eingenommen: und nachdem er dies erfahren, hatte Demetrius, der damalige Herr von Syrien, ein Heer wider jenen gesammelt und an den jüdischen Hohenpriester Jonathan geschrieben, um diesen für sich zu stimmen. Darauf geschah alles das, was von V. 7 — 20. berichtet wird. Und doch soll Jonathan nach V. 21. in demselben 160sten Jahre im 7ten Monat am Hüttenfest (15. Tischri) das ihm indeß von

Alexander, der ihn ebenfalls gewinnen wollte, als Geschenk gesandte Gewand angezogen haben. Hätte der Verfasser sein 160stes Jahr vom Tischri gerechnet, so müßte das Alles binnen vierzehn Tagen geschehen sein, was undenkbar ist. Ferner im 6ten Kapitel ist von der Thronbesteigung des Antiochus Eupator, des Sohnes von Epiphanes, die Rede. Von V. 20. an wird die Expedition berichtet, welche derselbe im Jahre 150 gegen Judas Makkabäus unternahm. Damals war, wie aus V. 53. und V. 57. erhellt, ein Sabbatjahr. Dieses entsprach, wie sich leicht nachrechnen läßt, vgl. S. 204., dem Zeitraum vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Ch. Wäre nun das 150ste Jahr A. S. vom Herbst 312 v. Ch. gerechnet, so würde es erst mit dem Herbst 163 v. Ch. begonnen haben, also damals, als das um jene Zeit fallende Sabbatjahr bereits aufgehört hatte. Wenn ich Ideler nun darin beistimme, daß unser Verfasser die seleucidische Äre jedenfalls vor dem Tischri 312 v. Ch. angefangen habe, so kann ich doch nicht glauben, daß er sie erst mit dem Nisan dieses Jahres anfing. Vielmehr behaupte ich, daß er sie mit dem Januar, dem Datum des Jahresanfangs des weltherrschenden Rom [1]), von welchem, wie Ideler selber zeigt, die Syrer auch ihren damaligen Kalender empfingen, begonnen haben müsse. Meine Gründe sind folgende.

Nach 1 Makk. 16, 14. ward der Hohepriester Simon im 11ten Monat oder Schebet des Jahres 177 A. S. getödtet. Zählte der Verfasser die seleuc. Äre vom Nisan 312 v. Ch., so würde dieses Datum erst in den Beginn des Frühlings im Jahr 135 v. Ch. fallen. Nun aber erzählt Josephus Ant. 13, 8. 1. und 2. vgl. 13, 7. 4., daß im darauf folgenden Herbste das Sabbatjahr begonnen habe. Dieses ging vom Herbst 136 bis zum Herbst 135 v. Ch. Bei der Annahme Idelers würden beide Angaben also, wie auf der Hand liegt, sich direct widersprechen. Nehmen wir dagegen an, daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs die seleuc.

1) Vergl. den Panegyrikus auf die römische Herrschaft, welcher sich 1 Makk. 8, 1 ff. findet.

Äre mit dem Januar 312 v. Ch. anfing, so gehört der Schebet 177 A. S. in den Frühling des Jahrs 136 v. Ch., und Alles ist in Ordnung. Ideler muß ferner noch zu einer zweiten, schon an sich nicht wahrscheinlichen Hypothese seine Zuflucht nehmen, daß der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches die seleuc. Äre vom Tischri des Jahrs 311 datire. Dieser theilt nämlich aus der Herrschaft des Antiochus Eupator einen Brief des syrischen Feldherrn Lysias mit, datirt vom 24. Dioskoros des Jahrs 148 A. S., 2 Makk. 11, 21., und zwei andere Briefe theils von Eupator selber, theils von zwei römischen Senatoren, datirt vom 15ten Xanthikos 148 A. S., 2 Makk. 11, 33. 38. Da der erstgenannte Monat Dioskoros jedenfalls vor den Xanthikos (Nisan) fiel — Ideler versteht, wie wir bald sehen werden, Hdb. I. 399. darunter ganz richtig den 2ten Adar — so traf derselbe, unter der Voraussetzung, daß der Verfasser des zweiten Buchs, wie gewöhnlich, als Epoche der seleuc. Äre (den Herbst) 312 v. Ch. annahm, noch vor den Nisan 164 v. Ch. Nun aber setzt der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs 6, 16. den Tod des Epiphanes erst ins Jahr 149 A. S., d. i. nach Idelers Ansicht frühestens in den Nisan 164 v. Ch. Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, braucht man indeß nicht mit Ideler zu der Auskunft zu greifen, daß die Äre des zweiten Buchs um 1 Jahr zurückzudatiren sei, sondern weit einfacher ist es, wenn man die Äre des ersten Buchs vom Tischri statt auf den Nisan sofort auf den Thebet (Januar) verlegt. Dann haben wir nur in dem einen Buche eine abweichende Datirung, und jener scheinbare Widerspruch ist ebenfalls gelöst. Auch verwickelt sich die Idelersche Ansicht gleich in einen neuen Widerspruch. Der Tod Nikanors wird 2 Makk. 15, 37. vgl. 14, 4. auf den 13ten Adar 151 A. S., d. i. nach Ideler in den Frühling 160 v. Ch. gesetzt. Nach 1 Makk. 7, 43. 49. starb Nikanor am 13ten Adar, wie ich annehme, im Jahre 152 A. S., wie Ideler annehmen muß — denn 1 Makk. 9, 3. wird erst der erste Monat (Nisan) 152 A. S. erwähnt — im Jahre 151 A. S., d. i. nach seiner Rechnung im Frühling des Jahrs 161 v. Ch. Nach der meinigen fallen beide

Data in dasselbe Jahr 161 v. Ch. Ferner der Vertrag, welchen Eupator nach 1 Makk. 6, 57 ff. mit Judas Makkabäus machte, fiel, wie wir S. 452. gesehen haben, in das Sabbatjahr, welches im Herbste 163 v. Ch. zu Ende ging. Derselbe Vertrag wird 2 Makk. 13, 23 ff. erwähnt, wie aus 1 Makk. 6, 57. 58. vgl. 2 Makk. 13, 23. 1 Makk. 6, 49. vgl. 2 Makk. 13, 22. hervorgeht. Dieser Vertrag wird nun 2 Makk. 13, 1. ins 149ste Jahr A. S. gesetzt. Wäre die seleuc. Äre vom Tischri 311 v. Christi datirt, so würde jenes Jahr dem Zeitraum vom Herbst 163 bis Herbst 162 entsprechen, also da anfangen, wo jenes Sabbatjahr endete. Es wird daher wohl feststehen, daß das erste Buch der Makkabäer die seleucidische Äre vom Thebet (Januar), das zweite Buch vom Tischri 312 v. Ch. datirt.

Dieselbe Ansicht über den Epochenpunct der seleuc. Äre im ersten Makkabäerbuche habe ich bereits in einer frühern [1]) Schrift ausgesprochen, und hier lediglich als Consequenz meiner Auslegung des Buchs Daniel. Ich fand, daß Epiphanes nach letzterm im Schebet [2]) 164 v. Ch. gestorben sei. Da nun dessen Tod 1 Makk. 6, 16. ins 149ste Jahr A. S. gesetzt wird, so schloß ich, daß die seleucid. Äre, weil das genannte Jahr sonst erst mit dem Nisan 164 v. Ch. beginnen würde, hier nicht vom Nisan, wie Ideler angebe, sondern vom Thebet (Januar) 312 v. Ch. datirt sein müsse. Das Datum des Todes des Epiphanes läßt sich jetzt mit Hülfe der Makkabäerbücher zur völligen Evidenz bringen und bürgt somit wieder für die correspondirende Rechnung im Buche Daniel. Epiphanes starb nach 1 Makk. 6, 16. im 149sten Jahre A. S., d. i. frühestens Thebet 164 v. Ch. Nach seinem Tode erließ

---

1) Beiträge zur Auslegung u. Kritik u. s. w. S. 110 ff.

2) Die Richtigkeit dieses Datums wird auch in einem alten jüdischen Festkalender bestätigt, welchen Selden de synedr. III. 245. mittheilt. Nach demselben wurde der Tod des Epiphanes am 29sten Schebet gefeiert. An diesem Tage war wahrscheinlich die Nachricht davon in Judäa eingetroffen, denn nach dem Buche Daniel fiel sein Tod in die erste Hälfte des Monats.

sein Nachfolger Eupator nach 2 Makk. 11, 33. im Monat Xanthikos 148 A. S., d. i. im Nisan 164 v. Ch. bereits ein Schreiben. Der zwischen dem Thebet und Xanthikos in der Mitte liegende, 2 Makk. 11, 21. erwähnte Monat Dioskoros muß also, wie Ideler und Andere bereits aus guten Gründen vermutheten, der zweite Adar und nicht der zweite Tischri der Syrer, und Epiphanes muß innerhalb der Monate Thebet bis zum zweiten Adar des Jahres 164 v. Ch. gestorben sein. Für die folgende Untersuchung befolge ich rücksichtlich der Chronik des Eusebius und gleicher Autoren, die an den eben untersuchten Stellen augenscheinlich irren, den kritischen Grundsatz, daß, wo wir die ursprünglichen, einheimischen und weit älteren Quellen besitzen, diese allein entscheiden, und namentlich Eusebius, zumal wie er gegenwärtig in den Handschriften vorliegt, mit Vorsicht zu gebrauchen sei. Wir kehren jetzt zu unserer Stelle aus Josephus zurück.

Es handelt sich zunächst um die Regierungszeit Antiochus VII Sidetes und des Hohenpriesters Hyrkan. Johannes Hyrkan kam nach 1 Makk. 16, 19 ff. nach dem Tode des Hohenpriesters Simon, d. i. zufolge 1 Makk. 16, 14. nach dem Schebet 177 A. S. oder, vgl. S. 452., im Frühling 136 v. Ch. zur Herrschaft. Er regierte von da ab 31 Jahre, Ant. 13, 10. 7., bis zum Jahre 105 v. Ch. Antiochus trat nach 1 Makk. 15, 10. im Jahre 174 A. S. oder 139 v. Ch. seine Regierung an. Von ihm sind uns noch viele Münzen erhalten, und die ersten derselben, die sein Bild tragen [1], haben in der That die Jahrzahl 174, beurkunden also sein Regiment von dem Herbst 139 v. Ch. an. Porphyrius bei Eusebius [2] legt ihm 9 volle Jahre bei; mithin entsprach sein letztes Jahr dem Jahre 130 v. Ch., in welchem er nach Porphyrius [3] instante hieme in einer Schlacht wider den Partherkönig Arsaces sein Leben einbüßte. Diesem Resultate ent-

1) Mionnet, description des médailles antiques tom. 5. p. 73. et tom. 8. p. 42 etc.

2) Chronic. Armenic. ed. Aucher. p. 349.

3) l. c. p. 350.

sprechen auch die Münzen dieses Antiochus. Die letzten Münzen, die sein Bild tragen, sind vom Jahre [1]) 183, welches mit dem Herbst 130 v. Ch. anhebt. Folglich muß das bei Jos. Ant. 13, 8. 4. erwähnte Pfingstfest, welches in den Beginn jenes Partherkriegs fiel, ins Jahr 130 v. Ch. gefallen sein.

Zu demselben Resultate können wir auch mittelst der Regierungsjahre Demetrius II. gelangen. Josephus berichtet a. a. O., was bisher übersehen ist, daß der Partherkönig Arsaces jenen um dieselbe Zeit seiner gefänglichen Haft entlassen habe, als Antiochus in sein Reich einfiel (καθ' ὃν χρόνον Ἀντίοχος εἰς τὴν Παρθυΐνην ἐνέβαλεν). Es geschah dies unstreitig in der Absicht, um den Feind in seinem eigenen Lande zu beunruhigen. Jene Freilassung des Demetrius muß nach dem Obigen in den Frühling 130 v. Ch. gesetzt werden, und es fragt sich nun, ob dieses Datum sich auf selbstständigem Wege gewinnen lasse. Porphyrius giebt a. a. O. zwei chronologische Merkmale jener Freilassung: sie sei geschehen Ol. 162, 2. und nachdem Demetrius 10 Jahre gefangen gewesen wäre. Das Pfingstfest jener Olympiade trifft richtig ins Jahr 130 v. Ch. Versuchen wir es noch mit den 10 Jahren der Gefangenschaft. Den Zug ins parthische Reich, auf dem er gefangen genommen wurde, unternahm Demetrius nach 1 Makk. 14, 1. im Jahre 172 A. S. oder 141 v. Ch. Er muß aber

1) Mionnet a. a. O. Dieser führt tom. 8. p. 59. sogar eine (zweifelhafte) Münze mit dem Bilde des Antiochus vom Jahre 184 an; er selber will dafür das Jahr 181 gelesen wissen. Weil sich noch Münzen des Antiochus für die Jahre 184 bis 186 finden, so nahm Eckhel doctr. numm. III. 236. gegen alle geschichtlichen Zeugnisse an, daß Antiochus im Kriege mit den Parthern nicht umgekommen sei, sondern aus demselben zurückgekehrt neben Demetrius II. über einige Theile Syriens geherrscht habe. Es ist dabei übersehen, daß diese Münzen ohne das Bildniß des Antiochus sind. Die Erscheinung ist erklärt von Niebuhr, Kleine historische und philolog. Schriften I. S. 251. in einer Abhandlung, welche den Werth der Chronik des Eusebius in Folge der Herausgabe der armenischen Übersetzung überhaupt sehr gründlich bespricht.

noch im Laufe des Sommers und wenigstens vor dem Herbst dieses Jahrs in Gefangenschaft gerathen sein. Denn Mionnet führt eine Münze [1]) des Antiochus ohne dessen Bildniß schon vom Jahre 171 an, welches mit dem Herbste des Jahrs 141 v. Ch. bereits zu Ende ging. Auch nennt sich Antiochus nach 1 Makk. 15, 1. um diese Zeit (vgl. 1 Makk. 14, 27.) schon König, obwohl er die wirkliche Herrschaft auch nach dem ersten Buch der Makkabäer erst zwei Jahre darauf erlangte. Zählen wir nun vom Sommer bis Herbst 141 v. Ch. volle 10 Jahre und zwar bis zu dem darauf folgenden Pfingstfest, so kommen wir in den Frühling 130 v. Ch. Ferner bemerkt Porphyrius [2]), daß Demetrius nach

---

1) Tom. 8. p. 56.

2) Merkwürdig ist, daß Porphyrius zwar die Länge der Regierungsjahre der Seleuciden und viele einzelne sie betreffende Notizen in der Regel ganz richtig hat, aber dennoch Anfang und Ende der einzelnen Regierungen nicht selten irrig angiebt. Seine Fehler hat Eusebius zum Theil aufgenommen, wohl gar verschlimmert, wenn auch manches seinen Abschreibern und Lesern zur Last fallen mag, vgl. darüber Niebuhr. Jener seltsame Widerspruch erklärt sich indeß, wenn man bedenkt, daß das chronologisch Richtige dann auf anderweitigen Quellen beruhte, diese irrige Datirung aber auf einem Mißverständnisse der seleucid. Äre der Makkabäerbücher; denn jener, obwohl heidnischer Philosoph, hatte sich doch mit der Geschichte der Makkabäer eifrig beschäftigt, wie schon sein Commentar über das Buch Daniel beweis't. Zufolge dieser Wahrnehmung wird man fast schon aus Porphyrius die ursprüngliche Chronologie wieder herstellen können. In unserm Falle läßt er z. B. Antiochus VII. von Ol. 160, 4. bis Ol. 162, 4. instante hieme, im Ganzen 9 Jahre regieren. Da er nun regelmäßig nicht vom Regierungsantritt, sondern vom ersten vollen Jahre die Regierungszeit der Fürsten berechnet (vgl. Niebuhr S. 249.), so heißt das: vom Spätsommer des Jahrs 138 v. Ch. bis zum Winter 129 v. Ch. Man sieht, daß er gegen die wahre Zeit hier gerade um ein Jahr voraus ist. Der Fehler liegt in seiner Auffassung des 1 Makk. 15, 10. erwähnten 172sten Jahrs A. S., welches er vom Tischri 312 vor Ch. zählte. Rücksichtlich seiner Angabe der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes habe ich diese Observation bereits in meinen Beiträgen zur apokalypt. Litterat. S. 113. ausgeführt.

seiner Rückkehr 4 Jahre regiert habe. Nun haben wir Münzen von ihm mit seinem Bildniß bis zum Jahre 186 (ohne sein Bildniß sogar vom Jahre 187). Folglich wird er im Frühling 182 A. S. oder 130 v. Ch. zurückgekehrt sein.

Endlich spricht für unsere Ansicht schon der unmittelbare Zusammenhang des Textes bei Josephus. Ant. 13, 8. 2. wird eine Expedition Antiochus VII. ins jüdische Gebiet erwähnt. Die Worte lauten: Ἀντίοχος δὲ ... εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐνέβαλε, τετάρτῳ μὲν ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ, πρώτῳ δὲ τῆς Ὑρκανοῦ ἀρχῆς, Ὀλυμπιάδος ἑκατοστῷ καὶ ἑξηκοστῷ καὶ δευτέρῳ. Der jetzige Text ist augenscheinlich corrumpirt. Weder das 4te Jahr des Antiochus noch das erste des Hyrkan konnte von Josephus, welcher die Regierungszeit beider sonst ganz richtig bestimmt, mit Ol. 162 zusammengestellt werden. Auch kann nicht gesagt werden: im 162sten Jahre einer Olympiade, wohl aber spricht man von der 162sten Olympiade. Ich zweifle nicht, daß τετάρτῳ ἔτει τῆς βασιλείας τῆς Ὑρκανοῦ, πρώτῳ Ὀλυμπιάδος ἑκατοστῆς καὶ ἑξηκοστῆς καὶ δευτέρας [1]) zu schreiben ist. Nun ist Alles in Ordnung. Jene Expedition fiel ins Jahr 132 v. Ch. Da Jerusalem aber um die Zeit des darauf folgenden Hüttenfestes capitulirte, so ist ihr Schluß in den Tischri 132 v. Ch. zu setzen. Diejenigen, welche nun den Einfall Antiochus VII. ins parthische Gebiet, auf welchem ihn Hyrkan als Bundesgenosse begleitete, in den Frühling 131 v. Ch. setzen, haben besonderes Gewicht auf jene 162ste Olympiade gelegt. Indeß ist im Zusammenhang des josephischen Textes Ant. 13, 8. 3. gar nicht ausgesprochen, daß letztere Expedition der erstern schon im nächsten Jahre gefolgt sei, sondern es wird im Texte eher das Gegentheil angedeutet. A. a. O. schließt Josephus §. 3. damit, daß Antiochus unter gewissen

1) Gewöhnlich schrieb man die Zahlen mit Buchstaben, in unserm Falle also Ὀλυμπιάδος ρξβ΄. Die von uns vorgeschlagene Flexion der betreffenden Zahlwörter ist daher nicht einmal als Conjectur zu betrachten, sondern bloß eine andere Auslegung jenes Buchstabencompendiums.

Bedingungen, zu denen sich Hyrkan verstanden habe, die Belagerung aufgegeben und sich zurückgezogen habe (τὴν πολιορκίαν λύσας ἀνεχώρησεν). Er fährt dann §. 4. fort: Hyrkan habe aus dem Grabmale Davids, das er öffnete, eine Masse Silbers genommen und mit dessen Hülfe zuerst unter den jüdischen Fürsten ein Heer von ausländischen Söldnern unterhalten. Das klingt doch in der That nicht so, als ob es die Sache einiger Monate gewesen wäre. Dann heißt es weiter: er habe auch mit Antiochus ein Bündniß (φιλίαν καὶ συμμαχίαν) gemacht — zu welcher Zeit ist gar nicht gesagt — und (als dieser zum zweiten Male gekommen sei) habe er ihn mit seinem Heere freundlichst in die Stadt aufgenommen und ihn dann auf seinem Zuge wider die Parther begleitet. Auf demselben ereignete sich dann der doppelte Rasttag zur Zeit des Pfingstfestes. Das von Josephus angegebene indirecte chronologische Merkmal, daß Demetrius gleichzeitig mit dem Beginne jenes parthischen Feldzuges in Freiheit gesetzt wurde, haben wir dagegen schon gehörigen Orts benutzt. Bis hieher können wir aus dem unmittelbaren Texte des Josephus nur schließen, daß dieser Feldzug nach dem Herbst 132 v. Ch., und höchstens, daß er nicht mehrere Jahre nachher Statt gefunden habe. Eine nähere Bestimmung erhalten wir im Folgenden. Josephus beschreibt Cap. 9., wie Hyrkan die Nachricht von dem Tode des Antiochus zum Vortheil seines Landes und Reiches zu benutzen wußte. Er hatte sich unter Anderm zufolge §. 2. nach Rom gewandt, um einerseits die in dem Frieden vom Herbst 132 v. Ch. an Antiochus verlornen Besitzungen und Rechte wieder zu erlangen, und andrerseits für die nächste Zukunft sich des Schutzes von Rom zu vergewissern: denn der neue Herr Syriens, Demetrius, drohte, ihn wegen der seinem Gegner geleisteten Hülfe mit Krieg zu überziehen, Joseph. a. a. O. §. 3. Josephus hat uns auch das in beider Beziehung zusagende, im Auftrage des Senats abgefaßte Schreiben des Prätor Fanius mitgetheilt. In demselben wird ausdrücklich gemeldet, daß die betreffende Senatssitzung 8 Tage vor den Idus des Februar unter dem Vorsitze der Consuln Lucius Manlius und Cajus

Sempronius (πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Φεβρουαρίων, παρόντος Λουκίου Μαννίου Λουκίου υἱοῦ Μεντινᾶ καὶ Γαΐου Σεμπρονίου Γαΐου υἱοῦ Φαλερνᾶ) d. i. am 6ten Februar des Jahrs 129 v. Ch. gehalten sei. Man sieht, wie trefflich diese Notiz zu unserm frühern Resultate paßt, nach welchem Antiochus im Jahre 130 v. Ch. instante hieme gestorben ist.

Wir dürfen jetzt wohl mit Entschiedenheit behaupten, worauf uns für das Folgende freilich Alles ankommt, daß das näher zu bestimmende Pfingstfest ins Jahr 130 v. Ch. gefallen sei, und freuen uns, für unsere Ansicht auch die Auctorität eines Mannes wie Niebuhr [1]) und die von Anger [2]) anführen zu können. Wurm, ohne bei der herrschenden Meinungsverschiedenheit ein bestimmtes Jahr behaupten zu wollen, hat a. a. O. den 15. Nisan des Jahrs 131 v. Ch., in welches unter andern Riccioli jenes Pfingstfest gesetzt hatte, nach seiner Methode berechnet. Er fand den wahren Neumond [3]) = 21sten März, den ersten Nisan nach der Phase = 23sten März und den funfzehnten Nisan = 6ten April. Dieser war in jenem Jahre ein Sonntag, folglich, so schließt Wurm weiter, auch der 25ste Mai oder das 50 Tage nachher einfallende Pfingstfest ein Sonntag oder eine ἑορτὴ μετὰ σάββατον. Es ist hier ein Fehler untergelaufen, welcher einem Astronomen, der nicht zugleich alttestamentlicher Exeget ist, nicht zu hoch anzurechnen steht. Wurm hat die 50 Tage des Pfingstfestes vom 15ten Nisan gezählt, während sie doch vom 16ten, dem Garbenfeste, berechnet werden mußten. Fiel der 15te Nisan jenes Jahrs auf einen Sonntag, so fiel das Pfingstfest auf einen Montag und war mithin eben keine ἑορτὴ μετὰ σάββατον. Wir haben aber zum Glück das Pfingstfest für das folgende Jahr 130 v. Ch. zu finden.

---

1) Dieser scharfsinnige Mann bezeichnet trotz der von ihm benutzten geringen Hülfsmittel a. a. O. S. 251 das Todesjahr Antiochus VII. ganz richtig durch folgende drei Data: Ol. 162, 3. — 623 u. c. — 183 A. S. Die Jahre Roms sind nach Cato gerechnet.

2) Anger citirt für seine Ansicht noch Livius epitom. l. 59. und Orosius 5, 10.

3) Genauer traf er auf den 21. März 11 U. 46 M. Abends.

Anger hat a. a. Orte S. 36. zwei Neumonde um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche des zuletzt genannten Jahres berechnet. Der frühere fiel auf den 11ten März 1 Uhr Morgens, der spätere auf den 9 April 4 Uhr Abends. Wenden wir auf den frühern die Wurmsche Methode an, so war der erste Nisan nach der Phase = 12. März und der 16te = 27. März. Da der 14te Nisan erst auf den 25sten März [1]) getroffen hätte, so wird das Pascha nach unsern frühern Bemerkungen, vgl. S. 442 ff., damals noch nicht gefeiert sein. Ward aber der erste Nisan durch den spätern Neumond bestimmt, so war dieser nach der Phase zufolge der Wurmschen Methode = 11. April und der 16te Nisan = 26. April. Der 26ste April fiel aber im Jahre 130 v. Ch. auf einen Sonntag; folglich fiel auch das Pfingstfest jenes Jahrs, wie Josephus angiebt, auf einen Sonntag und war mithin wirklich eine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον*.

2) Eine von uns S. 141 ff. bereits geprüfte und bewährte, alte liturgische Tradition der Juden macht den 8ten Ab im Jahre 70 n. Ch. zu einem Sabbat oder Sonnabend. Wurm berechnet aus andern Gründen den Neumond des Nisan dieses Jahrs. Dieser fiel nach ihm auf den 30sten März, der erste Nisan, nach der Phase bestimmt, auf den 1sten April und der 15te Nisan auf den 15ten April. Wie der 15te April, so war der 15te Nisan jenes Jahrs ein Sonntag und folglich der 8te Ab richtig ein Sonnabend.

3) Es ist uns eine Inschrift [2]) des jüdischen Senats der Stadt Berenike [3]) erhalten. Ihr Inhalt ist eine lobpreisende Anerkennung des römischen Beamten Marcus Titius (er heißt

---

1) Noch Julius Cäsar setzte im Jahre 45 v. Ch. bekanntlich die Frühlingsnachtgleiche auf den 25sten März.

2) Mus. Veron. p. CCCXXV.

3) Es ist das bei Josephus Ant. 8, 6. 4. erwähnte, am rothen Meere gelegene Berenike gemeint. Dieses gehörte in früherer Zeit selber zum jüdischen Reich, und auch in späterer Zeit müssen sich dort viele Juden, wie schon aus dessen Lage glaublich wird, aufgehalten haben. Daß es in Ägypten zu suchen sei, erhellt überdies aus dem Gebrauch des ägyptischen Monatsnamens Phaoph.

in derselben Μαρκος Τιττιος Σεξτου υιος) wegen der Humanität, mit welcher er die dortigen Juden behandelt hatte. Sie hat das Datum: ετους ν̅ε̅ φαωφ κ̅ε̅ επι συλλογου της σκηνοπηγιας (im Jahre 55, den 25. Phaoph am Versammlungstage des Hüttenfestes). Da hier ein jüdisches Datum mit einem ägyptischen, welches sich unabhängig davon bestimmen läßt, unmittelbar verbunden steht, so läßt sich begreifen, daß die Chronologen jener Inschrift stets eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, bis jetzt indeß ohne den gehörigen Erfolg. Auch Wurm S. 287—291. und Ideler in s. Hdb. II. 615. haben sie besprochen.

Insgemein geht man davon aus, daß unter dem „Versammlungstage des Hüttenfestes" der Schlußtag desselben, welcher den Namen עֲצֶרֶת führt, also der 22ste Tischri des jüdischen Kalenders zu verstehen sei. Unter der nicht näher bezeichneten Äre, deren 55stes Jahr damals war, pflegt aber die Äre des Augustus verstanden zu werden, worauf in der That schon beim ersten, oberflächlichen Anblick Alles zu führen scheint, namentlich, daß Ägypten damals bereits römische Provinz war, und daß jenes Denkmal einem römischen Verwaltungsbeamten gesetzt ist.

Wurm hat die Erklärung der Chronologen des Vignoles, Hervart, Petau u. A. einer Prüfung unterzogen. Diese halten den in der Inschrift genannten Monat Phaoph für den entsprechenden Monat des beweglichen Jahrs der Ägypter und setzen außerdem den Anfang der alexandrinischen Äre des Augustus 5 Jahre später, als die gewöhnliche Annahme ist, nämlich auf den 1sten Thoth (29. August) des Jahrs 25 v. Ch. Unter diesen Voraussetzungen findet Wurm jenes Datum mit seiner Methode übereinstimmend. Denn im Jahre 30 n. Ch., welches dann dem 55sten Jahre der Inschrift entsprechen würde, fiel der 25ste bewegliche Phaophi auf den 9ten October und der 22ste Tischri ebenfalls auf diesen Tag. Allein die Unhaltbarkeit der Grundvoraussetzung, daß das Jahr der Inschrift richtig bestimmt sei, einsehend hat Wurm jene Erklärung selber Preis gegeben und keine bessere an ihre Stelle zu setzen gewußt.

Ideler geht a. a. O. ganz richtig von der Voraussetzung aus, daß unter dem 25sten Phaoph der diesen Namen führende Monat des festen ägyptischen Jahrs, welches mit der Einführung der alexandrinischen Äre des August aufs engste verknüpft war, also der 22ste October zu verstehen sei. „Entsprach", das sind seine Worte, „der 22ste Thischri dem 25sten Phaophi, so traf der 1ste Thischri auf den 1sten October des julianischen Kalenders". Da er nun aber die Äre des August vom 29sten August im Jahre 30 v. Ch. datirt, das 55ste Jahr derselben oder das Jahr 25 n. Ch. aber nicht die angegebenen chronologischen Merkmale bietet, — nach Wurm fiel der 22ste Tischri dieses Jahrs auf den 3ten October — so schließt er mit den Worten: „das in der Inschrift erwähnte Jahr muß sich also auf irgend eine Lokaläre beziehen, deren Epoche sich schwerlich ausmitteln lassen wird."

Letztere Annahme scheint mir von vorn herein nicht wahrscheinlich. Wenigstens war der Gebrauch der Äre des Augustus bald nach seinem Siege vor den Thoren von Alexandria (1sten August 30 v. Ch.) und zur Verherrlichung desselben in Ägypten, wie wir aus Cassius Dio[1]) wissen, sogar gesetzlich geworden. Um so weniger läßt sich aber eine Übertretung des darüber erlassenen Senatusconsults annehmen, als jene Inschrift einem römischen Beamten gesetzt wurde. Auch beruht das Urtheil jenes Chronologen lediglich auf der Annahme, daß das 55ste Jahr der ägyptischen Äre des Augustus dem Jahre 25 n. Ch. entsprechen müsse, und diese auf der Voraussetzung, daß die Äre unserer Inschrift vom ersten Thoth 30 v. Ch. gerechnet sei. Untersuchen wir daher diese Voraussetzung.

Ideler hat in s. Handb. I. S. 155 ff. mit einer größern Sachkenntniß, als mir irgend zu Gebote steht, selber gezeigt, daß die Alexandriner dem Inhalt jenes Senatusconsults dadurch nachzukommen suchten, daß sie den 1sten Thoth, mit dem

1) 51, 19. An dieser Stelle wird berichtet, daß der römische Senat im Jahre 30 v. Ch. unter manchen andern Ehrenbezeugungen des August auch die beschlossen hatte: τήν τε ἡμέραν ἐν ᾗ ἡ Ἀλεξάνδρεια ἑάλω, ἀγαθήν τε εἶναι καὶ ἐς τὰ ἔπειτα ἔτη ἀρχὴν τῆς ἀπαριθμήσεως αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) νομίζεσθαι.

sie ihr nächstes Jahr anfingen, (29sten August 30 bis dahin 29 v. Ch.) zur Epoche der gebotenen augusteischen Äre machten. Bei Erklärung unserer Inschrift hat er aber übersehen, daß es sich um eine Befolgung desselben von Seiten einer jüdischen Corporation Ägyptens handelte. Wollten die Juden dieses Landes jenem Senatusconsult nachkommen, so werden sie nicht den ersten Thoth — denn mit dem fingen sie ja ihr Jahr nicht an — sondern entweder den 1sten Nisan oder wie die Römer, den ersten Januar [1]) zur Epoche der augusteischen Äre gemacht haben. In beiden Fällen traf ihre Epoche dieser Äre ins Jahr 29 v. Ch., und es entsprach der 25ste Phaoph des 55sten Jahrs derselben dem 22sten October des Jahrs 26 n. Ch.

Nachdem ich so, in der festen Erwartung, daß die Wurmsche Theorie sich auch an diesem Datum bestätigen müsse, endlich das Jahr desselben glaubte gefunden zu haben, bat ich, um in meiner Rechnung ganz sicher zu gehen, den hiesigen Astronomen, Herrn Dr. Stern [2]), mir doch den um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche des genannten Jahrs 26 n. Ch. fallenden astronomischen Neumond zu berechnen. Nach der Rechnung dieses Gelehrten fielen nun folgende zwei Neumonde in diese Zeit, der frühere auf den 7ten März 9 Uhr 17 Minuten Abends, der spätere auf den 6ten April 6 Uhr 41 Minuten Morgens. Da nun im Herbste 26 n. Ch. oder 779 u. c. ein Sabbatjahr eintraf, vgl. S. 204., so wird nach der S. 440. aufgestellten Regel vor dem Nisan dieses Jahrs eingeschaltet

---

1) Ein Beispiel, daß die Juden eine Äre vom Januar gezählt haben, ist von uns in dem ersten Makkabäerbuche S. 454. nachgewiesen. Hier ist noch der Unterschied, daß die gebrauchte Äre eine ursprünglich römische und von Römern geboten war.

2) Es ist derselbe Gelehrte, der sich auch auf astronomisch chronologischem Gebiete durch die in Verbindung mit Herrn Dr. Benfey herausgegebene Schrift: Über die Monatsnamen einiger alten Völker insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer. 1836. aufs rühmlichste bekannt gemacht hat. Seiner Güte verdanke ich auch die genauere Berechnung des S. 460. mitgetheilten Neumonds vom Jahre 132 v. Ch.

sein. Folglich wird der zweite Neumond die Numenie des Nisan bestimmt haben. Es fiel daher der erste Nisan dieses Jahrs auf den 7ten April, der 15te auf den 21sten April, der 15te Tischri auf den 15ten October und folglich der 22ste Tischri wirklich auf den 22sten October oder 25sten Phaophi.

4) Der Verfasser der Apostelgeschichte hat von da an, wo er wieder Begleiter des Apostels Paulus wurde, oder von Philippi ab, in welcher Stadt er das damals eintreffende Pascha feierte, Apstg. 20, 6., des Apostels letzte Reise nach Jerusalem so genau beschrieben, daß sich mit Hülfe einiger Combinationen noch der Tag des Pascha bestimmen läßt. Eine sehr gründliche Untersuchung über denselben hat Anger[1]) gegeben.

Paulus reis'te nach Apstg. 20, 6. von Philippi nach den Tagen der ungesäuerten Brote, d. i. nach dem 21sten Nisan ab. Er verbrauchte bis Troas 5 Tage und dort blieb er 7 Tage; also verflossen bis zu seiner Abreise von Troas im Ganzen 12 Tage. Der letzte seines dortigen Aufenthalts war nach Apstg. 20, 7. ein Sonntag; folglich muß er an einem Mittwoch von Philippi aufgebrochen sein. Wegen der ungemeinen Eile, mit der er reis'te, da er trotz seiner Todesahnungen (Apstg. 20, 25. 38.) nicht einmal das geliebte Ephesus besuchte, sondern die Presbyter der dortigen Gemeine zu sich nach Milet beschied, Apstg. 20, 17., — denn er eilte, wenn es ihm möglich wäre (εἰ δυνατὸν ἦν αὐτῷ), das Pfingstfest in Jerusalem zu sein, Apstg. 20, 16. — reis'te er gewiß, sobald das Fest vorbei war, 1 oder 2 Tage nachher von Philippi ab. Unter dieser Voraussetzung würde der 15te Nisan damals auf den Mittwoch[2]) oder einen Tag vorher auf den Dienstag gefallen sein.

---

1) l. c. p. 106 — 113.

2) Ich habe S. 355., wo ich indeß zugleich auf diesen Excurs verweise, angenommen, daß der 15te Nisan damals auf den Mittwoch gefallen sei, und unsere Stelle zum Beleg dafür gebraucht, daß derselbe nach den kalendarischen Bestimmungen der Juden um Jesu Zeit noch auf einen Mittwoch fallen konnte. Es ist dies Angers Ansicht. Indeß sehe ich jetzt zu meiner Freude, daß sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auch aus dieser Stelle nur die Wurm-

Es läßt sich aber zeigen, daß unter diesen beiden Möglichkeiten in der That die letzte eingetreten sei. Denn wir können mit Hülfe des Textes der Apostelgeschichte noch ganz genau die Zahl der Tage nachrechnen, welche von der Abreise des Apostels bis zum nächsten Pfingstfest verflossen, und da von dem 16ten Nisan bis zu letzterm gesetzlich 50 Tage verstrichen, so läßt sich auf diesem Wege natürlich auch der 15te Nisan bestimmen.

Was den Zeitabstand zwischen der Abreise Pauli von Troas bis zu seiner Abreise von Cäsarea nach Jerusalem betrifft, so bin ich ganz mit Anger einverstanden. Derselbe muß mindestens 27 Tage betragen haben. Davon kommen nach Apstg. 20, 13—15. 4 Tage auf die Reise bis Milet. Wegen der Kürze der letzten Tagereise von Trogyllium auf der Insel Samos bis Milet, konnte Paulus in dieser Stadt schon um den Mittag des vierten Tages anlangen. Sandte er nach V. 17. dann bald nach seiner Ankunft den Boten nach dem etwa 9 deutsche Meilen entfernten Ephesus ab, so konnten die Presbyter der dortigen Gemeine, wenn sie sich bald nach empfangener Nachricht auf den Weg machten, am zweiten Tage darauf in Milet eintreffen und hier mit Paulus verkehren. Wir erhalten mithin zu jenen 4 Tagen noch zwei weitere Tage für den Aufenthalt des Apostels in Milet. Von da gebrauchte er nach Apstg. 21, 1. drei Tage bis Patara. Für die Reise von Patara bis Tyrus sind 5 [1]) Tage zu berechnen und in Tyrus blieb er 7 Tage, d. i. volle Tage, wie aus dem ἐξαρτίσαι V. 5. hervorgeht. Von hier ging es nach Ptolemais, was, wie Anger bemerkt, „tam parum distabat, ut ante

---

sche Theorie von der Berechnung der Mondphase in ihrer strictesten Fassung, nach welcher der 15te Nisan schon einen Tag früher oder auf den Dienstag gefallen sein muß, bestätigen läßt. Einen Beleg dafür, daß der 15te Nisan in jener Zeit auch auf den Mittwoch fallen konnte, bildet der Inhalt dieses ganzen Excurses; doch vergl. tract. סוכה c. 4. §. 3. c. 5. §. 7. u. §. 8. u. ö.

1) So der mit den dortigen Localitäten vertraute griechische Kirchenvater Chrysostomus, homil. in Act. 45., und nach ihm Anger. Hug berechnet sogar 6 Tage.

meridiem hanc urbem intrare possent.“ Hier blieben sie nach V. 7. einen Tag. Wir wollen für die Reise nach Ptolemais und Aufenthalt daselbst nur einen Tag berechnen. Am folgenden oder am drei und zwanzigsten Tage ihrer Abreise von Troas trafen sie in Cäsarea ein, Apstg. 21, 8. Hier verweilten sie nach V. 10. ἡμέρας πλείους, welcher Ausdruck mindestens einen dreitägigen Aufenthalt bezeichnen muß. Folglich konnte Paulus frühestens am 27sten Tage seiner Abreise von Troas von Cäsarea nach Jerusalem aufbrechen. Allein an diesem Tage kann Paulus nicht schon aufgebrochen sein, und jene ἡμέραι πλείονες müssen, was auch an sich schon wahrscheinlicher scheint, wenigstens einen viertägigen Zeitraum bezeichnen. Denn da der letzte Tag seines Aufenthalts in Troas nach Apstg. 20, 7. ein Sonntag war, so war der 27ste Tag seiner Abreise von Troas ein Sabbat. Daß aber Paulus an diesem Tage mitten im jüdischen Gebiet seine Reise nach Jerusalem gemacht haben sollte, ist nicht nur an sich höchst unwahrscheinlich, da für einen Juden auf eine solche Sabbatsverletzung die Todesstrafe stand, sondern wird auch ausdrücklich durch den Text ausgeschlossen. Denn einerseits geschieht in den von seinen erbitterten jüdischen Gegnern wider ihn erhobenen Anklagepuncten dieser Sabbatsverletzung nirgends Erwähnung, und andrerseits versichert Paulus selber wiederholentlich seine Unschuld vor dem Gesetze Moses (Apst. 24, 12 ff. vgl. 23, 6 ff.). Folglich verstrichen von der Abreise Pauli von Troas bis zum Ende seines Aufenthalts in Cäsarea mindestens sieben und zwanzig Tage. So weit stimme ich mit Anger überein, von jetzt an muß ich meinen Weg allein gehen.

Von der Abreise Pauli von Cäsarea nach Jerusalem verstrichen bis zur πεντηκοστή drei und, wenn man letztere mit hinzunimmt, vier Tage. Die Reise nach dem 13 bis 15 deutsche [1]) Meilen entfernten Jerusalem kostete, wenn man auch

1) Das itinerar. Hierosolymit. giebt 68 röm. Meilen, also ungefähr 13 deutsche und Josephus Ant. 13, 11. 2. de bell. Jud. 1, 3. 5. 600 Stadien oder 15 deutsche Meilen an. Solche Differenzen über zumal entferntere Ortschaften betreffende Distanzen kommen alle Tage vor.

möglichst schnell reiste, beinahe 2 Tage. Am Tage nach seiner Ankunft (Apstg. 20, 18. τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ) oder am dritten war Paulus bei Jakobus. Am folgenden (Apstg. 21, 26. τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ), am vierten Tage oder am Pfingstfeste [1]) wurde Paulus im Tempel gefangen genommen.

Wir haben nun folgende Zeitbestimmungen. Vom 16ten Nisan (incl.), von welchem die πεντηκοστή gerechnet wurde, bis zur Abreise Pauli von Philippi (einem Mittwoch) verliefen, da Paulus jedenfalls nach dem Schluß des Osterfestes (Apstg. 20, 6.) abreiste, wenigstens 6 Tage. Sein Aufenthalt in Troas betrug 12 Tage. Von seiner Abreise von Troas bis zum Ende seines Aufenthalts in Cäsarea verliefen wenigstens 27 Tage (der 27ste Tag war ein Sabbat oder Sonnabend). Die Zeit von seiner Abreise von Cäsarea bis zur πεντηκοστή (incl.) betrug 4 Tage. 6 + 12 + 27 + 4 Tage geben 49 Tage. An dem 50 tägigen Zeitraume der πεντηκοστή fehlt nur noch ein Tag, der zufolge der vorstehenden Erörterung entweder zwischen dem Schluß des Osterfestes und dem Tag der Abreise des Apostels von Philippi oder unmittelbar vor seiner Abreise von Cäsarea nach Jerusalem eingeschaltet werden muß. Da aber der Mittwoch als Tag seiner Abreise von Philippi feststeht, so würde der 15te Nisan jenes Jahrs in ersterm Fall auf den Dienstag, in letzterm auf den Mittwoch gefallen sein. Jedenfalls erhellt schon jetzt, daß der 15te Nisan jenes Jahrs entweder auf den Mittwoch oder auf den Dienstag gefallen sein muß, was wir auch von vorn herein, vgl. S. 465., wahrscheinlich fanden.

Prüfen wir die von uns angeführte zweite Möglichkeit, daß jener restirende eine Tag unmittelbar vor der Abreise

---

1) Die, so weit mir bekannt ist, stets mißverstandene Zeitbestimmung Apstg. 21, 27.: ὡς ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι verstehe ich, wie unten weiter nachgewiesen werden soll, vom Pfingstfeste, dessen ausdrückliche Erwähnung man auch nach dem Zusammenhang der ganzen, sonst so genauen Darstellung und wegen Apstg. 20, 16. von vorn herein erwarten muß. Wer von den Lesern muß sich nicht die Frage vorlegen: Ist nun Paulus in Folge seiner Eile wirklich zum Pfingstfest angekommen oder nicht?

Pauli von Cäsarea einzuschalten sei. Es würde dies voraussetzen, daß Paulus noch den 28sten Tag seit seiner Abreise von Troas in Cäsarea geblieben sei. Das war ein Sonntag. Wir können es nun passend finden, daß Paulus, nachdem er am Sabbat noch in Cäsarea zurückgehalten war, am ersten Wochentage mit den sich ihm anschließenden Begleitern nach Jerusalem aufgebrochen sei, um kurz vor dem Feste dort einzutreffen. Aber diese Wahrscheinlichkeit ist noch kein stricter Beweis. Ich glaube, daß auch der gegeben werden kann.

Wir haben gesehen, daß der letzte Tag des Aufenthalts Pauli in Cäsarea entweder ein Sonnabend oder ein Sonntag gewesen sein müsse, und untersuchen jetzt die Frage, ob es nicht vielleicht der Sonntag gewesen sei. In diesem Falle reis'te Paulus am Montag nach Jerusalem ab.

Nun lesen wir Apstg. 24, 11.[1], daß der gefangene Paulus in seiner Vertheidigungsrede vor Felix gegenüber dem Nasi Ananias, welcher ihm mit seinem Anhang nach Cäsarea gefolgt war, um ihn dort zu verklagen, von dem Tage, da er nach Jerusalem hinaufzog, (ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων ἐν Ἱερουσαλήμ vgl. Apstg. 21, 15.) 12 Tage zählt. Es war also jener Gerichtstag des Paulus der 13te Tag seit seiner Abreise von Cäsarea. Weil es sich um seine Abreise von Cäsarea handelte, so fügt Paulus, um die Wahrhaftigkeit seiner Aussage zu beweisen, sehr zweckmäßig hinzu, daß Felix den Tag derselben genau erfahren könne. Denn Nichts war leichter als eine solche Nachfrage, da jenes Gericht ja grade an Ort und Stelle gehalten wurde. Jene 12 Tage des Paulus lassen sich aber aus dem Texte der Apostelgeschichte einfach so nachweisen. 2 Tage für seine Reise nach Jerusalem; 3ter Tag Apstg. 21, 18 — 25. Zusammenkunft bei Jakobus; 4ter Tag (πεντηκοστῇ) Gefangennahme Pauli im Tempel, wohin er zu opfern gekommen war, Apstg. 21, 26 — 22, 29.; 5ter Tag Sitzung des Sanhedrin Apstg. 22, 30 — 23, 11.;

---

1) δυναμένου σου (es wird Felix angeredet) ἐπιγνῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσί μοι ἡμέραι δεκαδύο, ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων ἐν Ἱερουσαλήμ.

6ter Tag seine Wegführung nach Cäsarea Apstg. 23, 12 — 31.; 7ter Tag seine Ankunft zu Cäsarea im Prätorium des Herodes Apstg. 23, 32 — 35.; 12ter Tag (5 Tage darauf) Abreise des Ananias von Jerusalem Apstg. 24, 1.[1]; 13ter Tag Ankunft des Ananias in Cäsarea und Verhör des Paulus vor Felix Apstg. 24, 1 — 23. Diese Chronologie unsers Abschnitts, welche an den oben erörterten Stellen so deutlich vorgezeichnet ist, hat man aus dem einen Grunde verkannt, weil man die Apstg. 21, 27. erwähnten 7 Tage von einem siebentägigen (?) Nasiräat, welches Paulus nach V. 26. übernommen haben soll, glaubte verstehen zu müssen. Nun mußte man, um die 12 Tage des Paulus herauszubringen, gegen Apstg. 24, 11. vgl. 21, 15. die Ankunft des Apostels in Jerusalem oder, wie Anger, gar erst den Tag darauf zu ihrem terminus a quo machen, mußte die 7 Tage als 5 Tage deuten, die 5 Tage Apstg. 24, 1. gegen den natürlichen Zusammenhang von einem andern Termine als der Ankunft des Apostels in Cäsarea zählen und ihr Ende noch außerdem mit der Ankunft des Ananias in Cäsarea zusammenfallen lassen u. dgl. m.[2]. Sehr natürlich, denn jene 7, wenn sie mitgezählt werden, und jene 5 Tage betragen schon allein die geforderten 12 Tage. Allein das kann uns ein Wink sein, daß diese 7 Tage nach dem Sinne des Verfassers wohl schwerlich von einem siebentägigen Nasiräat des Paulus, an dessen Ende er zur Zeit seiner Gefangennahme gestanden habe, erklärt werden dürfen.

Was die Meinung von einem Nasiräat[3] des Paulus

---

1) *Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας* „5 Tage darauf zog der Nasi Ananias herab (von Jerusalem nach Cäsarea).“ Auch hier wird übersehen, daß, wenn Ananias am 5ten Tage von Jerusalem aufgebrochen ist, er nicht schon am 5ten Tage in Cäsarea gewesen ist und den Paulus verklagte.

2) Vgl. die übersichtliche Darstellung der verschiedenen Meinungen bei de Wette und Meyer zu Apstg. 24, 11.

3) Über dieses vgl. die Gesetzesstelle 4 Mos. 6, 1 — 21., ferner den tract. נזיר, Bähr Symbolik II. 416 ff. 430 ff. Winer unt. d. Art. Nasiräer.

veranlaßte, welches schon an sich sehr wenig für sich zu haben scheint, war, daß man mit den absolut gesetzten 7 Tagen nichts Rechtes anzufangen wußte, und da nun kurz vorher, Apstg. 21, 26., Tage der Heiligung vorkamen, so erklärte man jene 7 Tage sofort ebenfalls von Tagen der Heiligung und erhielt ein 7tägiges Nasiräat des Paulus. Ein Nasiräat von sieben Tagen? Das ist, wie bereits de Wette anmerkt, gegen alle Ordnung. Der Talmud erwähnt durchgängig [1]) als die geringste Zeit des Nasiräats 30 Tage, wiewohl Jemand auch für sein ganzes Leben Nasir sein konnte. Eine wenigstens so lange Zeit als geringstes Maaß ist gewiß auch schon in der Grundstelle des Pentateuch gemeint. Da nämlich nach 4 Mos. 6, 9. dem Nasir wegen einer bestimmten Verunreinigung eine Reinigungszeit von sieben Tagen, nach denen das unterbrochene Gelübde von vorne angefangen werden sollte, auferlegt wird, so hätte sonst jene Unterbrechung dieselbe Zeit gedauert wie der Stand selber, was doch kein passendes Verhältniß zu sein scheint. Wie lang hätte ferner das Haar, das Abzeichen des Nasir, in nur sieben Tagen werden sollen? — Noch mehr, im Texte ist nirgends angedeutet, daß Paulus das Gelübde eines Nasir auf sich genommen habe. Das ἁγνίζεσθαι Apstg. 21, 24. 26. 24, 18. ist von der Lustration zu verstehen, welche allen gottesdienstlichen Handlungen 1 Sam. 16, 5. 2 Makk. 12, 38., namentlich der Feier der Feste, 2 Mos. 19, 10. Joh. 11, 55., selbst der gewöhnlichen Mahlzeit, Marc. 7, 2—4., gesetzlich vorangehen sollte. Die unmittelbar folgenden Worte des Jakobus: καὶ δαπάνησον ἐπ᾽ αὐτοῖς, ἵνα ξυρήσωνται τὴν κεφαλήν, „und bezahle [2]) für sie, damit sie

1) Vgl. namentlich tract. נזיר c. 1. §. 3.

2) Es wurde bei den Juden für ein gutes Werk gehalten, wenn Jemand für den Nasiräer die Kosten trug. Diese bestanden nicht bloß in gewissen nothwendigen Opfern und Gaben, sondern es wurde gern gesehen, wenn auch noch mehr aus eigenem Antriebe geleistet wurde, 4 Mos. 6, 21. Wenn Paulus nicht für seine Person am alttestam. Opferdienste Theil nehmen wollte, so konnte er es nicht wohl anders als in der Form von Gaben zu den Opfern Anderer.

6ter Tag seine Wegführung nach Cäsarea Apstg. 23, 12—31.; 7ter Tag seine Ankunft zu Cäsarea im Prätorium des Herodes Apstg. 23, 32—35.; 12ter Tag (5 Tage darauf) Abreise des Ananias von Jerusalem Apstg. 24, 1.[1]); 13ter Tag Ankunft des Ananias in Cäsarea und Verhör des Paulus vor Felix Apstg. 24, 1—23. Diese Chronologie unsers Abschnitts, welche an den oben erörterten Stellen so deutlich vorgezeichnet ist, hat man aus dem einen Grunde verkannt, weil man die Apstg. 21, 27. erwähnten 7 Tage von einem siebentägigen (?) Nasiräat, welches Paulus nach V. 26. übernommen haben soll, glaubte verstehen zu müssen. Nun mußte man, um die 12 Tage des Paulus herauszubringen, gegen Apstg. 24, 11. vgl. 21, 15. die Ankunft des Apostels in Jerusalem oder, wie Anger, gar erst den Tag darauf zu ihrem terminus a quo machen, mußte die 7 Tage als 5 Tage deuten, die 5 Tage Apstg. 24, 1. gegen den natürlichen Zusammenhang von einem andern Termine als der Ankunft des Apostels in Cäsarea zählen und ihr Ende noch außerdem mit der Ankunft des Ananias in Cäsarea zusammenfallen lassen u. dgl. m.[2]). Sehr natürlich, denn jene 7, wenn sie mitgezählt werden, und jene 5 Tage betragen schon allein die geforderten 12 Tage. Allein das kann uns ein Wink sein, daß diese 7 Tage nach dem Sinne des Verfassers wohl schwerlich von einem siebentägigen Nasiräat des Paulus, an dessen Ende er zur Zeit seiner Gefangennahme gestanden habe, erklärt werden dürfen.

Was die Meinung von einem Nasiräat[3]) des Paulus

---

1) *Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας* „5 Tage darauf zog der Nasi Ananias herab (von Jerusalem nach Cäsarea).“ Auch hier wird übersehen, daß, wenn Ananias am 5ten Tage von Jerusalem aufgebrochen ist, er nicht schon am 5ten Tage in Cäsarea gewesen ist und den Paulus verklagte.

2) Vgl. die übersichtliche Darstellung der verschiedenen Meinungen bei de Wette und Meyer zu Apstg. 24, 11.

3) Über dieses vgl. die Gesetzesstelle 4 Mos. 6, 1—21., ferner den tract. נזיר, Bähr Symbolik II. 416 ff. 430 ff. Winer unt. d. Art. Nasiräer.

veranlaßte, welches schon an sich sehr wenig für sich zu haben scheint, war, daß man mit den absolut gesetzten 7 Tagen nichts Rechtes anzufangen wußte, und da nun kurz vorher, Apstg. 21, 26., Tage der Heiligung vorkamen, so erklärte man jene 7 Tage sofort ebenfalls von Tagen der Heiligung und erhielt ein 7tägiges Nasiräat des Paulus. Ein Nasiräat von sieben Tagen? Das ist, wie bereits de Wette anmerkt, gegen alle Ordnung. Der Talmud erwähnt durchgängig [1]) als die geringste Zeit des Nasiräats 30 Tage, wiewohl Jemand auch für sein ganzes Leben Nasir sein konnte. Eine wenigstens so lange Zeit als geringstes Maaß ist gewiß auch schon in der Grundstelle des Pentateuch gemeint. Da nämlich nach 4 Mos. 6, 9. dem Nasir wegen einer bestimmten Verunreinigung eine Reinigungszeit von sieben Tagen, nach denen das unterbrochene Gelübde von vorne angefangen werden sollte, auferlegt wird, so hätte sonst jene Unterbrechung dieselbe Zeit gedauert wie der Stand selber, was doch kein passendes Verhältniß zu sein scheint. Wie lang hätte ferner das Haar, das Abzeichen des Nasir, in nur sieben Tagen werden sollen? — Noch mehr, im Texte ist nirgends angedeutet, daß Paulus das Gelübde eines Nasir auf sich genommen habe. Das *ἁγνίζεσθαι* Apstg. 21, 24. 26. 24, 18. ist von der Lustration zu verstehen, welche allen gottesdienstlichen Handlungen 1 Sam. 16, 5. 2 Makk. 12, 38., namentlich der Feier der Feste, 2 Mos. 19, 10. Joh. 11, 55., selbst der gewöhnlichen Mahlzeit, Marc. 7, 2—4., gesetzlich vorangehen sollte. Die unmittelbar folgenden Worte des Jakobus: *καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς, ἵνα ξυρήσωνται τὴν κεφαλήν*, „und bezahle [2]) für sie, damit sie

---

1) Vgl. namentlich tract. נזיר c. 1. §. 3.

2) Es wurde bei den Juden für ein gutes Werk gehalten, wenn Jemand für den Nasiräer die Kosten trug. Diese bestanden nicht bloß in gewissen nothwendigen Opfern und Gaben, sondern es wurde gern gesehen, wenn auch noch mehr aus eigenem Antriebe geleistet wurde, 4 Mos. 6, 21. Wenn Paulus nicht für seine Person am alttestam. Opferdienste Theil nehmen wollte, so konnte er es nicht wohl anders als in der Form von Gaben zu den Opfern Anderer.

sich das Haupt scheeren" geben aber Paulus ausdrücklich nur den Rath, daß er für Andere die Kosten des Nasiräats tragen solle. Am folgenden Tage (τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ) führt nun Paulus jenen Rath des Jakobus aus, Apstg. 21, 26. Er nimmt die vier ihm von Jakobus empfohlnen Männer, heiligt sich mit ihnen in dem angegebenen Sinne und geht mit ihnen in den Tempel, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ, ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά „anmeldend die Erfüllung d. i. das Ende der Tage der Heiligung, bis für einen jeden von ihnen das Opfer dargebracht wurde." Also schon am nächsten Tage, nachdem Jakobus jenen Rath ertheilt hatte, war das Nasiräat jener Vier zu Ende, wurde das mit dem Scheeren des lang gewordenen Haupthaars verbundene Opfer für sie dargebracht, mit welchem jenes bekanntlich beschlossen wurde. Paulus war es, der den Schluß ihres Nasiräats anmeldete, weil er es war, der die Kosten stand. Wenn nicht sein Name den Priestern bekannt geworden wäre, so wäre sein ganzes Verfahren zwecklos geblieben. Auch scheint es in der Natur der Sache zu liegen, daß die Thätigkeit dessen, der die Kosten stand, bei diesem Acte jeder Zeit ein solches Anmelden wird gewesen sein. Ohne alle Thätigkeit kann Paulus nicht gedacht werden, denn wozu wäre er sonst mit in den Tempel gegangen? Das ἕως οὗ bezieht sich augenscheinlich auf die Worte: εἰσῄει εἰς τὸ ἱερόν. Paulus ging in den Tempel, um nur so lange zu bleiben, bis für einen jeden von ihnen (den 4 Nasiräern) das Opfer dargebracht wurde. Dann wollte er sich wieder entfernen. Doch leider kam es dazu nicht. Darum heißt es V. 27. gleich weiter: „Da aber die sieben Tage im Begriff waren vollendet zu werden, so sahen ihn die aus der Provinz Asia hergekommenen Juden im Tempel, brachten das ganze Volk in Aufregung u. s. w." Im Vorhergehenden hoffe ich genügend nachgewiesen zu haben, daß die „sieben Tage" nicht von den Tagen des Nasiräats seis des Paulus oder der vier Männer, für welche er opferte, verstanden werden können. Auch wird Apstg. 24, 17. 18. ausdrücklich angemerkt, daß die Gefangennahme des Paulus und jene Opferung an demsel-

den [1]) Tage geschehen seien, worauf freilich auch, wie wir gesehen haben, der unmittelbare Zusammenhang führt. Dieser lehrt dann ferner, daß die Vollendung der sieben Tage, welche damals im Begriff war einzutreten, vorzugsweise erklären solle, warum selbst asiatische Juden den Apostel damals im Tempel sahen. Es muß mit jenen 7 Tagen also wohl die Zeit eines Festes, hier also die Festzeit der πεντηκοστή angedeutet werden; eine Vermuthung, welche wir S. 468. schon aus Gründen des allgemeinen Zusammenhangs von vorn herein wahrscheinlich finden mußten.

Man wird dann die 7 Tage von 6 Weihetagen auf das Pfingstfest verstehen müssen, so daß der letzte und abschließende von jenen sieben die Pentekoste selber ist. Die Geschichtlichkeit solcher Vorbereitungstage auf die 3 großen Feste und den Versöhnungstag ist hinreichend verbürgt [2]). Nach tract. יומא c. 1. §. 1. gingen sie dem Versöhnungstage vorher. Nach Jos. de bell. Jud. 6, 5. 3. hatte sich das Volk am achten Xanthikos (Nisan) auf das Fest der ungesäuerten Brote versammelt. Daß diese Zeit im gewissen Sinne schon zum Fest der ungesäuerten Brote gehörte, erhellt auch daraus, daß Josephus unmittelbar darauf fortfährt: An demselben Feste (κατὰ τὴν αὐτὴν ἑορτήν) geschah das und das. Besonders wichtig ist in dieser Beziehung die Josephus Ant. 18, 4. 3. mitgetheilte Notiz, daß der Hohepriester die auf der Burg Antonia verwahrte στολή 7 Tage vor dem Fest erhalten habe,

1) Wie also auch die ἑπτὰ ἡμέρ. zu erklären sein mögen, unsere oben S. 469 ff. gegebene Erklärung der Apstg. 24, 11. erwähnten 12 Tage kann dadurch nicht verrückt werden.

2) Sonst könnte man eine Conjectur wagen, etwa αἱ ἑπτὰ ἑβδομάδες oder αἱ ἑβδομάδες. Ἑβδομάδες konnte leicht in ἡμέραι geändert werden, wenn man die Zeit, welche im Begriffe stand, vollendet zu werden, von dem Nasiräat der Viere oder des Paulus deutete. Denn noch im vorhergehenden Verse war ja von Tagen (ἡμέρας), nicht von Wochen des ἁγνισμός die Rede. Die Zulässigkeit einer Conjectur an dieser Stelle wird durch das Dasein von Varianten erhöht, doch glaube ich, daß schon jene ἑπτὰ ἡμέραι einen guten Sinn geben.

nomisch chronologischen Datums eine, wenn man die Richtigkeit unserer Theorie zugiebt, entscheidende Bestätigung liefern.

Nehmen wir nun an, daß das Jahr 58 n. Ch. ein gewöhnliches Jahr war, so fiel der den 1sten Nisan bestimmende astronomische Neumond auf den 13ten März 6 Uhr Morgens, der 1ste Nisan nach der Phase auf den 14ten März und der 15te Nisan auf den 28sten März, und dieser war wirklich, wie Lucas in der Apostelgeschichte will, ein Dienstag[1].

5) und 6) Die beiden letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit, 29 n. Ch. 782 u. c. und 30 n. Ch. 783 u. c., haben alle astronomisch chronologischen Merkmale, durch welche dieselben nach der S. 446. mitgetheilten Tafel ausgezeichnet sein müssen. Im Jahre 29 n. Ch. ist der 15te Nisan wirklich auf einen Montag gefallen. Denn nur unter dieser Bedingung konnte der Tag des Purimfestes auf einen Sonnabend fallen, Joh. 5, 9. vgl. S. 219., konnte so viel Zeit (3 Wochen) zwischen Purim und dem ersten Sabbat des jüdischen Jahrs verlaufen, daß Alles, was an der entsprechenden Stelle bei den Synoptikern erzählt wird, untergebracht werden kann, vgl. S. 237. u. S. 288 ff., konnte dieser erste Sabbat selber auf den 6ten Nisan, so daß der folgende Tag (7te Nisan) wieder ein Feiertag war, vgl. S. 237 u. 238., und der 13te Nisan auf den Sonnabend fallen, welche Annahme der in Übereinstimmung mit dem johanneischen Evangelium chronologisch geordnete Text der Synoptiker nach S. 290 ff. nothwendig zu fordern scheint, konnte endlich der 18te Tischri ein Sonnabend sein, vgl. S. 329. Im Jahre 30 n. Ch. ist ferner der 15te Nisan wirklich auf einen Freitag gefallen; denn Jesus ist in diesem Jahre am 15ten Nisan, einem Freitag, gekreuzigt, vgl. S. 333 ff. Diese beiden Data sind aber, wohl zu merken, um so wichtiger, als sie zwei unmittelbar

1) Jetzt werden sich auch die übrigen Facta des untersuchten Abschnitts der Apostelgeschichte mit Leichtigkeit bestimmen lassen. Paulus z. B. wurde gefangen genommen am Tage der Pentekoste, den 17ten Mai im Jahre 58 n. Ch., einem Mittwoch.

auf einander folgende Jahre betreffen, die Richtigkeit des einen Datums also die des andern verbürgt und umgekehrt.

Dies sind die Beispiele, aus welchen sich Datum und Tag des 15ten Nisan für 6 verschiedene Jahre aus der Zeit nicht lange vor der Zerstörung des zweiten Tempels erkennen läßt. Mehrere konnte ich nicht auffinden, trotz der größten Mühe und Sorgfalt, welche ich darauf verwandt habe. Es lassen sich vielleicht auch nicht mehrere entdecken, es müßte denn sein, daß man bei den jetzt mit großem Fleiße angestellten Nachforschungen in Ägypten und Palästina neue Inschriften mit festen Bestimmungen, in denen ein jüdisches Datum mit einem fremden verglichen würde, auffände. Eine solche chronologische Bestimmung ist aber leider der Art, daß sie der Natur der Sache nach seltner wird eingetreten sein. Dennoch muß ich mich überzeugt halten, daß die durch den Astronomen Wurm von jenen Beispielen, die er entweder nicht kannte, oder deren Jahr er nicht zu finden wußte, ganz unabhängig aufgestellte, auf der aus historischen Zeugnissen bestimmten allgemeinen Natur des jüdischen Jahrs beruhende apriorische Theorie zur Bestimmung des 1sten Nisan im jüdischen Jahre ganz das Richtige getroffen habe. Denn alle jene Beispiele, die aus den verschiedensten Abschnitten jenes Zeitraums gesammelt sind, stimmen zu ihrer Bestätigung in merkwürdiger Weise zusammen. Sollte der erst später verfaßte Talmud gegen jene Theorie einen wirklichen oder scheinbaren Widerspruch erheben, so wäre dieser Widerspruch erst sorgfältiger zu constatiren, als dies bisher geschehen ist; und selbst bei Aufzeigung eines wirklichen Widerspruchs wäre zu fragen, mit welchem Rechte allein die durch die Tradition hindurchgegangenen Aussagen des Talmud über die frühere jüdische Jahrform aller und jeder historischen Kritik enthoben sein sollten, während man sich doch bei ihren Aussagen über andere Dinge in der Zeit Jesu und frühern Zeiten zu einer solchen nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet fühlt. Daß das spätere jüdische Jahr, welches während der Zeit der Abfassung des Talmud fixirt wurde, von wesentlich modificirten Principien ausging, scheint überdies festzustehen, und

Nichts sicherer ist, als daß die jüdischen Monate nie mehr als 30 und nie weniger als 29 Tage umfaßten. Es läßt sich daher nicht rechtfertigen, wenn Anger p. 30., trotz dem, daß er das Jahr 31 zum Todesjahre macht, dennoch die Meinung ausspricht, daß derselbe am vierzehnten Nisan gekreuzigt sei und daß es für die astronomisch-kalendarische Bestimmung des Jahrs 31 Nichts ausmache, ob derselbe am 14ten oder 15ten Nisan gekreuzigt sei. Vielmehr folgt aus kalendarischen Rücksichten, wie schon Eusebius einsah, mit Nothwendigkeit, daß Jesus, wenn er am vierzehnten Nisan und zwar einem Freitag gekreuzigt ist, dann im Jahre 33 n. Ch. gestorben sein muß. Abgesehen von dem Wochentage des 15ten Nisan, spricht gegen die Annahme des Jahrs 31 Alles das, was wir über die Zeit der Gefangennahme des Täufers und der darauf beginnenden längern Thätigkeit Jesu in Galiläa, über den bei unserer Synopse überall sich offenbarenden stricten Synchronismus der vier Evangelien, über den σάββ. δευτερόπρωτον, der einerseits in das dem Tode Jesu voraufgehende Jahr und andrerseits nach S. 235 u. 236. in das zweite Jahr eines Sabbatjahrcyclus fiel, glauben ermittelt zu haben. Endlich spricht dagegen, daß der 15te Nisan des vorletzten Jahrs der öffentlichen Wirksamkeit Jesu oder das Jahr 30 n. Ch. nicht, wie es die Evangelien zu erfordern scheinen, auf einen Montag gefallen ist.

Was zweitens das Jahr 33 n. Ch. als Todesjahr Jesu betrifft, so fiel freilich der 15te Nisan des vorhergehenden Jahres 32 n. Ch. wirklich auf einen Montag. Diejenige Meinung aber, welche die Entscheidung für dieses Jahr zunächst veranlassen könnte und veranlaßt hat, daß Jesus nämlich in einem Jahre starb, in welchem der vierzehnte Nisan auf einen Freitag gefallen sei, hat zu ihrer Basis die Voraussetzung eines Zwiespalts der 4 Evangelien über den Todestag Jesu, den wir nicht anerkennen konnten. Unter der Voraussetzung aber, daß Jesus am funfzehnten Nisan, und zwar einem Freitage, gekreuzigt wurde, würde gerade das Jahr 33 n. Ch. als Todesjahr Jesu nicht passen. Was aber die übrigen chronologischen Data der Evangelien anlangt, so dürften

dieselben zum Jahre 33 n. Ch. selbst noch weniger als zum Jahre 31 stimmen. Es würde z. B. aus dem johanneischen Evangelium folgen, daß Jesus dann während seiner öffentlichen Wirksamkeit wenigstens sechs Pascha verlebt hat. Denn das erste Pascha, welches von Johannes 2, 13. erwähnt wird, fiel wegen V. 26. (vgl. S. 166.) ins Jahr 781 u. c., 28 n. Ch.

Es scheint daher nur übrig zu bleiben, daß Jesus im Jahre 30 n. Ch., 783 u. c., 4743 Per. Jul., am 15ten Nisan, einem Freitage, gekreuzigt wurde.

---

Ein Bild von der jüdischen Jahrform im Zeitalter Jesu, wie sie der vorstehenden Erörterung zum Grunde liegt, wird in der nachfolgenden Tafel gegeben. Ich habe dazu die beiden letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, und zwar vom 1sten Nisan 28 bis zum 21sten Nisan 30 n. Ch. ausgewählt, theils weil ich voraussetzte, daß die genauere Bestimmung dieses wichtigsten Zeitraumes für manchen Leser der evangelischen Geschichte eine nicht unerfreuliche Zugabe sein werde, theils weil ich hier in Folge der Controle der Evangelien glaubte sicher sein zu dürfen, daß ich nicht irre gehe. Das jüdische Datum ist mit dem entsprechenden des altjulianischen Kalenders stets verglichen und zugleich seine Feria oder der Wochentag, auf den dasselbe fiel, hinzugefügt. Außerdem sind die bedeutendsten Feiertage mit ihrem Datum angegeben, und nur einzelne minder bedeutsame, um Raum zu ersparen, übergangen, z. B. mehrere Fasttage, wie aus Zachar. 8, 19. und S. 52 dieser Schrift erhellt, und das Xylophorienfest, welches nach Josephus de bell. Jud. 2, 17. 6. am 14ten Ab gefeiert wurde.

## Jüdischer Festkalender

vom 1 Nisan des Jahrs 28 n. Ch. 781 u. c. bis zum 21 Nisan 30 n. Ch. 783. u. c.

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum: des jüdischen Kalenders | Monat und Datum: d. julianischen Kalenders | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| 28 | Nisan. | | | Neujahrstag. |
| | 1 | 16 März | 3 | (Anfang d. jüd. Jahrs.) |
| | 5 | 20 | 7 | σάββατον πρῶτον. |
| | 7 | 22 | 2 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | {14 | 29 | 2 | }ἡμέραι[1] τ. ἀζύμων. |
| | {21 | 5 Apr. | 2 | |
| | 30 | 14 | 4 | |
| | Jjar. | | | |
| | 1 | 15 | 5 | Numenie. |
| | 14 | 28 | 4 | 2tes Pascha. |
| | 29 | 13 Mai | 5 | |
| | Sivan. | | | |
| | 1 | 14 | 6 | Numenie. |
| | 6 | 19 | 4 | Pentekoste. |
| | 30 | 12 Juni | 7 | |
| | Tammus. | | | |
| | 1 | 13 | 1 | Numenie. |
| | 29 | 11 Juli | 1 | |
| | Ab. | | | |
| | 1 | 12 | 2 | Numenie. |
| | 30 | 10 August | 3 | |
| | Elul. | | | |
| | 1 | 11 | 4 | Numenie. |
| | 29 | 8 Septbr. | 4 | |
| | Tischri. | | | |
| | 1 | 9 | 5 | Numenie. |
| | 10 | 18 | 7 | Versöhnungstag. |
| | {15 | 23 | 5 | }Hüttenfest. |
| | {21 | 29 | 4 | |
| | 22 | 30 | 5 | Schlußtag d. Hüttenf. |
| | 30 | 8 Octbr. | 6 | |
| | Marcheschvan | | | |
| | 1 | 9 | 7 | Numenie. |
| | 29 | 6 Novbr. | 7 | |

1) Pascha am Abend des 14ten auf den 15ten, erster Festtag am 15ten, Garbenfest am 16ten Nisan.

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum des jüdischen Kalenders | Monat und Datum d. julianischen Kalenders | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| 28 | Kislev. | | | |
| | 1 | 7 Novbr. | 1 | Numenie. |
| | 25 | 1 Decbr. | 4 | Enkänienfest. |
| | 30 | 6 | 2 | |
| | Thebet. | | | |
| | 1 | 7 | 3 | Numenie. |
| | 2 | 8 | 4 | Schluß d. Enkänienf. |
| 29 | 29 | 4 Januar | 3 | |
| | Schebet. | | | |
| | 1 | 5 | 4 | Numenie. |
| | 30 | 3 Febr. | 5 | |
| | Adar I. | | | |
| | 1 | 4 | 6 | Numenie. |
| | 30 | 5 März | 7 | |
| | Adar II. | | | |
| | 1 | 6 | 1 | Numenie. |
| | 13 | 18 | 6 | Tag Nikanors. |
| | 14 | 19 | 7 | Purim. |
| | 29 | 3 Apr. | 1 | (Ende des jüd. Jahrs.) |
| | | | Ein Schaltjahr mit 384 Tagen. | |
| | Nisan. | | | |
| 29 | 1 | 4 Apr. | 2 | Neujahrstag. |
| | 6 | 9 | 7 | σάββ. δευτερόπρωτον |
| | 7 | 10 | 1 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | {14 | 17 | 1 | } ἡμέραι τ. ἀζύμων. |
| | {21 | 24 | 1 | |
| | 30 | 3 Mai | 3 | |
| | Ijar. | | | |
| | 1 | 4 | 4 | Numenie. |
| | 14 | 17 | 3 | 2tes Pascha. |
| | 29 | 1 Juni | 4 | |
| | Sivan. | | | |
| | 1 | 2 | 5 | Numenie. |
| | 6 | 7 | 3 | Pentekoste. |
| | 30 | 1 Juli | 6 | |
| | Tammus. | | | |
| | 1 | 2 | 7 | Numenie. |
| | 29 | 30 | 7 | |
| | Ab. | | | |
| | 1 | 31 | 1 | Numenie. |
| | 30 | 29 August | 2 | |

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum | | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| | des jüdischen Kalenders. | d. julianischen Kalenders. | | |
| | Elul. | | | |
| 29 | 1 | 30 August | 3 | Numenie. |
| | 29 | 27 Septbr. | 3 | |
| | Tischri. | | | |
| | 1 | 28 | 4 | Numenie. |
| | 10 | 7 Octbr. | 6 | Versöhnungstag. |
| | 15 | 12 | 4 | Hüttenfest. (15–21) |
| | 21 | 18 | 3 | |
| | 22 | 19 | 4 | Schlußtag d. Hüttenf. |
| | 30 | 27 | 5 | |
| | Marcheschvan | | | |
| | 1 | 28 | 6 | Numenie. |
| | 29 | 25 Novbr. | 6 | |
| | Kislev. | | | |
| | 1 | 26 | 7 | Numenie. |
| | 25 | 20 Decbr. | 3 | Enkänienfest. |
| | 30 | 25 | 1 | |
| | Thebet. | | | |
| | 1 | 26 | 2 | Numenie. |
| | 2 | 27 | 3 | Schlußtag d. Enkänienf. |
| 30 | 29 | 23 Januar | 2 | |
| | Schebet. | | | |
| | 1 | 24 | 3 | Numenie. |
| | 30 | 22 Febr. | 4 | |
| | Adar. | | | |
| | 1 | 23 | 5 | Numenie. |
| | 13 | 7 März | 3 | Tag Nikanors. |
| | 14 | 8 | 4 | Purim. |
| | 29 | 23 | 5 | (Ende des jüd. Jahrs.) |

Ein gemeines Jahr mit 354 Tagen.

| Jahre n. Ch. | des jüdischen Kalenders | d. julianischen Kalenders | Feria | Name des Tags |
|---|---|---|---|---|
| | Nisan. | | | |
| 30 | 1 | 24 März | 6 | Neujahrstag. |
| | 2 | 25 | 7 | σαββ. τριτόπρωτον. |
| | 7 | 30 | 5 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | 14 | 6 April. | 5 | ἡμέραι τ. ἀζύμων. (14–21) |
| | 21 | 13 | 5 | |

Summe der Tage 21.

## Vergleichende Darstellung [1]

der Ansicht älterer und neuerer Chronologen über folgende drei Epochenpuncte im Leben Jesu, der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu.

| Name des Chronologen. | Geburt Jesu. | Taufe Jesu. | Tod Jesu. |
|---|---|---|---|
| Eusebius. | 2 v. Ch. 6 Jan. | 29 n. Ch. | 33 n. Ch. |
| Hieronymus. | 3 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. | 32 n. Ch. |
| Baronius. | 3 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. 6 Jan. | 32 n. Ch. im März. |
| Scaliger. | 2 v. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 29 n. Ch. 6 Jan. | 33 n. Ch. 3 Apr. |
| Lamy. | 4 v. Ch. 25 Dcbr. | 30 n. Ch. 8 Nvbr. | 33 n. Ch. 3. Apr. |
| Usher. | 5 v. Ch. 25 Dcbr. | 30 n. Ch. | 33 n. Ch. 3. Apr. |
| Petavius. | 5 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. | 31 n. Ch. 23 März. |
| Calvisius. | 3 v. Ch. Anfang October. | 29 n. Ch. | 33 n. Ch. 3 Apr. |

1) Vgl. die bis auf einige, wenige Puncte sehr sorgfältig gearbeitete Tabelle von Göschen, welche zugleich die Lebensgeschichte des Apostels Paulus umfaßt, Stud. u. Kritik. 1831. IV. 706. Eine ausführlichere Tabelle über die Feststellung des Geburtsjahrs Jesu von Seiten der älteren Chronologen findet sich in der praefat. zur *Πεντας* dissertt. biblico-chronologic. authore Jo. Jac. Hottingero 1723. Sie ist, wie die praefat. überhaupt, von dem Herausgeber jener Dissertationen Lampe aufgestellt. Zufolge derselben ist das Geburtsjahr Jesu (man höre!) frühestens ins Jahr 34 v. Ch. und spätestens ins Jahr 8 n. Ch. gesetzt. Man sieht, wie sehr man bei Beantwortung der schwierigen Frage von der Wahrheit abgewichen ist. Gegenwärtig zeigt sich eine bei weitem größere Übereinstimmung, welche als ein gutes Zeichen für die endliche, völlige Einstimmigkeit anzusehen sein wird. Von den Chronologen der von uns oben mitgetheilten Tabelle wird das Geburtsjahr Jesu frühestens 7 Jahre vor und das Todesjahr spätestens 35 nach der Epoche der Dionys. Äre gesetzt, welche Jahre auch der Natur der Sache nach die alleräußersten Gränzen des Lebens Jesu zu sein scheinen. Übrigens wird der Sachverständige leicht wahrnehmen, wie häufig auch die tüchtigern Forscher von den Fesseln einer mehr oder weniger beglaubigten Tradition in ihrer Untersuchung sich nicht loszumachen wußten.

| Name des Chronologen. | Geburt Jesu. | Taufe Jesu. | Tod Jesu. |
|---|---|---|---|
| Pearson. | 1 v. Ch. | | 33 n. Ch. |
| Bengel. | 4 v. Ch. 25 Decbr. | 27 n. Ch. 8 Novbr. | 30 n. Ch. 7 Apr. |
| Vogel. | 3 v. Ch. | 28 n. Ch. | 31 n. Ch. |
| Süskind. | 3 v. Ch. Ende Fbr. ob. Anfang März. | 29 n. Ch. Ende Fbr. ob. Anfang März. | 32 n. Ch. |
| Hug. | 1 v. Ch. Febr. | 29 n. Ch. Febr. | |
| Sanclemente. | 7 v. Ch. 25 Dcbr. | 25 n. Ch. am Ende. | 29 n. Ch. 25 März. |
| Ideler. | 7 v. Ch. u. zwar vor dem Schluß des Jahrs. | 25 n. Ch. am Ende od. 26 im Anfang. | 29 n. Ch. 15 Apr. |
| Paulus. | 3 v. Ch. im Febr. | 29 n. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 31 n. Ch. 26 Apr. |
| Schrader. | | | 35 n. Ch. |
| Anger. | vor dem Apr. des Jahrs 4 v. Ch. | 29 n. Ch. im Anfang. | 31 n. Ch. 27 Apr. |
| Eigne Ansicht. | 4 v. Ch. Febr. | 27 n. Ch. Frühling oder Sommer. | 30 n. Ch. 7 Apr. |

# Verzeichniß[1]
## der erklärten Schriftstellen.

### 1. Aus dem Alten Testamente.


2 Mos. 12, 1—8. 13, 1—10. S. 340 ff.
12, 22. S. 365.
12, 16. S. 366.
3 Mos. 23, 5—14. S. 340 ff. S. 348 ff.
23, 14. S. 266.
4 Mos. 9, 10 ff. S. 341.
24, 17. S. 65—66.
5 Mos. 16, 1—8. S. 340 ff.
16, 7. S. 363.
Jos. 5, 11. S. 341. 353.
15, 32. S. 247.
15, 61. 19, 7. S. 248.
Richt. 7, 24. S. 258.
Jes. 10, 30. S. 259.
Ezech. 45, 20. S. 237.
Zach. 14, 10. S. 319.
Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. S. 259.
2 Chron. 13, 19. S. 319.
35, 1—17. S. 341.
Judith 8, 6. S. 336.


### 2. Aus dem Neuen Testamente.


Matthäus.

4, 12. S. 161—62. 224.
4, 13. S. 285.
5, 5. S. 269.
8, 28. S. 307.
12, 9. S. 237.
13, 54—58. S. 284.
14, 3 ff. S. 238 ff.
14, 6. S. 292 ff.
14, 13—21. S. 273.
14, 22—36. S. 274 ff.


---

1) In diesem Verzeichniß und dem folgenden Sachregister sind in der Regel diejenigen Schriftstellen oder Erläuterungen über sachliche Gegenstände nicht mit aufgeführt, deren Ort sich aus der dieser Schrift voranstehenden allgemeinen Inhaltsangabe von selbst zu ergeben scheint. Indeß ist, um einen bequemeren Gebrauch der Schrift herbeizuführen, von jener Regel hie und da eine Ausnahme gemacht worden.

Matthäus.

16, 16. S. 277.
18, 1. S. 313.
19, 28. S. 269.
22, 17. 19. S. 96.
22, 19. S. 265.
23, 37—39. S. 321—22.
26, 5. S. 367.
26, 17. S. 346. 357.
27, 56. S. 427 ff.
27, 61. S. 427 ff.
27, 62. S. 417.
28, 1. S. 425 ff.

Marcus.

1, 16—20. S. 285.
1, 16—2, 28. S. 289 ff.
3, 1—6, 44. S. 290 ff.
3, 1. S. 237.
3, 31—35. S. 286.
5, 1. S. 292. 307.
6, 1—6. S. 284—85.
6, 17 ff. S. 238 ff.
6, 21. S. 292 ff.
6, 30—44. S. 273.
6, 45—53. S. 274.
8, 22. S. 274.
8, 29. S. 277.
13, 35. S. 406.
14, 1. S. 367.
14, 12. S. 346. 357. 359.
14, 53. S. 405.
15, 25. S. 408—14.
15, 40. 47. S. 427 ff.
16, 1. S. 427.
16, 9—20. S. 418. 432.

Lucas. (Evang.)

1, 2. S. 198.
1, 5. S. 140 ff.
1, 39. S. 152.
1, 56. S. 151.
2, 2. S. 111 ff.
2, 4. S. 105.
2, 8. S. 146 ff.
2, 41. S. 364.
3, 1, 2. S. 171 ff. 224. 247 ff.
3, 19. 20. S. 238 ff.
3, 20. S. 196.
3, 23. S. 122 ff. 171. 201.
4, 13. S. 201.
4, 16—6, 5. S. 289 ff.
4, 16—30. S. 271 ff. 285.
4, 16. S. 237.
5, 1—11. S. 285.
6, 1. S. 225 ff.
6, 4. S. 227.
6, 6. S. 237.
6, 6—9, 17. S. 290 ff. S. 276—77.
8, 19—21. S. 286.
8, 26. S. 307. 292.
9, 10—17. S. 273.
9, 20. S. 277.
9, 51—13, 21. S. 320 ff. 328 ff.
9, 51. S. 324—25.
10, 1—17. S. 326—28.
13, 7. S. 202. 262.
13, 22—17, 10. S. 321 ff. 330.
13, 34. 35. S. 262.
22, 1. S. 397.
22, 7. S. 346. 357. 358—59.

Lucas.

22, 54. S. 405.
23, 44. S. 387.
23, 54. S. 425.
24, 18. S. 431.
24, 49. S. 422 ff.
24, 50—53. S. 423.

Johannes.

1, 19. S. 170. 253. 258.
1, 28. S. 258.
1, 29—34. S. 167—69.
1, 40. S. 412. 414.
1, 43. S. 277.
2, 4. S. 272.
2, 13. S. 165. 254.
2, 20. S. 165—66.
2, 23. S. 255.
3, 23. S. 247 ff.
3, 25. S. 249.
4, 6. S. 412.
4, 35. S. 214 ff. 252.
4, 40. S. 256.
4, 44. S. 43 ff. 259.
4, 54. S. 272.
5, 1. S. 205 ff.
5, 2. S. 259.
5, 9. S. 218.
6, 1. S. 161. 217.
6, 1—15. S. 273.
6, 16—21. S. 273. ff.
6, 22—59. S. 291.
6, 66. S. 277.
6, 67. S. 278.
6, 68. 69. S. 277.
7, 2. S. 309. 314.
7, 10. S. 320.
7, 10—10, 42. S. 320 ff. 328 ff.
7, 14. S. 309. 329.
8, 3—11. S. 329.
10, 22. S. 318.
11, 1—54. S. 321. 330.
11, 9. S. 413.
11, 18. S. 435.
11, 49. 51. S. 190.
11, 54. S. 318.
12, 1. S. 316. 377—78.
12, 20—43. S. 396.
13, 1. 2. S. 378—80.
13, 29. S. 366. 381.
18, 13. S. 190. 401.
18, 25—27. S. 401 ff.
18, 28. S. 365. 381—85.
19, 13. S. 407—8.
19, 14. S. 335. 385. 408—14.
19, 25. S. 426.
19, 31. S. 385—86.
19, 36. S. 373—75.
Cap. 21. S. 418.

Apostelgeschichte.

1, 1. S. 125.
1, 5. S. 424.
1, 22. S. 197.
4, 5. 6. S. 190.
5, 21. 24. S. 187.
5, 36. S. 103.
5, 37. S. 110.
7, 16. S. 258.
7, 22. S. 129.

Apostelgeschichte.

10, 37. S. 198.
12, 3. S. 363.
12, 4. S. 406.
12, 12. S. 429.
13, 24. S. 198.
13, 25. S. 199.
20, 6. S. 465 ff.
21, 26. S. 471.
21, 27. S. 472 ff.
21, 37. S. 407.
21, 38. S. 188.
23, 1. S. 187 ff.
23, 5. S. 189.

Apostelgeschichte.

24, 11. S. 469 ff.
27, 9. S. 242.
Röm. 1, 10. S. 327.
1 Kor. 5, 7. S. 373—75.
10, 16. S. 375.
11, 23. S. 400.
11, 25. S. 399.
15, 4—8. S. 419 ff.
431. 432. 434. 436.
2 Kor. 11, 24. S. 345.
Gal. 4, 10. S. 232.
Kol. 2, 16. S. 232.
1 Joh. 5, 6. S. 400.

# Sachregister.

## A.


Abendmahl des Herrn. . . . . . . . . . S. 397 — 400.
Änon. . . . . . . . . . . . . . — 248 ff.
Äre — dionysische. . . . . . . . . . . — 49.
— — ägyptische des Augustus. . . . . . . — 462 ff.
— — der Seleuciden im ersten und zweiten Makkabäerbuch. . . . . . — 451 ff.
Amygdalon, Teich in Jerusalem. . . . . . . — 278.
Ananias, Hoherpriester. . . . . . . . . . — 187.
Annas, Hoherpriester. . . . . . . . . . . — 183.
— Rast zu Jesu Zeit. . . . . . . . . — 185 ff. 402 f.
Antonia Burg in Jerusalem. . . . . . . . — 407.
Apostel, zwölf — Zeit ihrer Berufung. . . . . — 278. 292.
Archelaus, Ethnarch von Judäa. . . . . . — 55.
Aretas, Schwiegervater von Herodes Antipas. . . — 238.
ἀρχιερεύς — verschiedene Bedeutungen im N. T. . — 176 ff. 405.


## B.


בין הערבים . . . . . . . . . . . — 343 ff.
Berge, berühmt in der evangelischen Geschichte. . S. 301-2. 311. 434.
Bergpredigt, wann? . . . . . . . . . — 292. 301.
Bethabara. . . . . . . . . . . . . — 258.
Bethanien, in Peräa und bei Jerusalem. . . . . — 258. 435.
Bethesda, Teich in Jerusalem. . . . . . . . — 259.
Bethlehem. . . . . . . . . . . . . . — 105.
Bethphage. . . . . . . . . . . . . . — 393. 435.
Bethsaida in Galiläa. . . . . . . . . . . — 273.
— in Peräa. . . . . . . . . . — 273 ff. 312.

Tempel, zweiter zu Jerusalem, wann von Herodes restaurirt? . . . . . S. 165 ff.
— wann zerstört von Titus? . . . — 142 ff.
Theudas. . . . . . . . . . . — 103.
Thor, Schaaf- . . . . . . . . . — 260.
— Ephraims und Benjamins. . . . — 319.
Tiberias, von Antipas erbaut. . . . . — 245.
Tiberius, Regierungszeit. . . . . — 172. 239.

## U.

Ungesäuerte Brote, Fest derselben. . . . — 341 ff.
— — Dauer und einzelne Tage des Festes, in alter Zeit und zur Zeit Jesu. . . . . . . — 345 ff.

## V.

Versuchung Jesu, vierzigtägige. . . . . . — 258.

## W.

Weihnachtsfest bei den Christen. . . . . — 133 ff.

## Angabe der Druckfehler und Zusätze.

S. 54. Z. 9 von oben statt Abi l. Ab.
— 72. gegen Ende von Note 2. S. 71. statt Cenjunction l. Conjunction.
— 79. Z. 5 von oben statt Augustinischen l. Augusteischen.
— 90 ff. In der von Gerhard redigirten archäologischen Zeitung 1843. Nr. 2. wird eine neue Bearbeitung des Monumentum Ancyranum angekündigt. Die hier mitgetheilten neuerdings aufgefundenen Fragmente einer griechischen Übersetzung desselben beziehen sich nur auf tab. V u. VI.; also leider nicht auf die von uns aus demselben erörterten Stellen.
— 111. Z. 10 von oben πρώτη für πρύτη.
— 140. Z. 16 von oben 15 Monate für 19 Monate.
— 142. Was wir hier durch Combination des Berichtes von Josephus mit der talmudischen Tradition ermittelt haben, wird im Talmud Gemar. Hierosolymit. zu tract. מגלה c. 1. §. 6. ausdrücklich bestätigt.
— 182. Z. 22 von oben Tetrarchats für Tetrachat.
— 185. Zusatz zu Note 1. Daß der Sagan als solcher die Stelle des Hohenpriesters nicht vertreten [illegible]nte, erhellt auch aus Philo de virtutibus Opp. II. p. 591. Denn hier wird ausdrücklich bemerkt, daß bei Todesstrafe außer dem Hohenpriester kein Priester (κἂν ἄρα τις που, οὐ λέγω τῶν ἄλλ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱερέων, οὐχὶ τῶν ὑστάτων, ἀλλὰ .ῶν τὴν εὐθὺς μετὰ τὸν πρῶτον τάξιν εἰληχότωι κ. τ. λ.), also auch der Sagan nicht ins Allerheiligste habe gehen dürfen.
— 195. Z. 9 von oben Abhängigkeitsverhältniß statt Unabhängigkeitsverhältniß.
— 200. Z. 5 von oben Lebensjahr für Lebensalter.
— 224. Z. 8 von oben December statt Januar.
— 248. Note 3. Nold. statt Nold,.
— 294. Z. 19 von oben Hos. 7, 5. statt Hos. 9, 7.
— 337. Z. 13 von oben und Note Z. 9. ערובתא statt ערבותא.
— 361. Daß am Sabbat hingerichtet werden konnte, erhellt auch aus 4 Mos. 15, 32 — 36.
— 362. Z. 14 von oben 13ten Adar statt 14ten Adar.
— 400. Note Z. 8 1 Joh. 5, 6. statt Joh. 5, 6.
— 402. Zusatz zu Note 1. Daß der Hohepriester in den 7 letzten Tagen vor dem Feste sich ganz besonders vor Verunreinigung zu hüten hatte und sich deßhalb von der übrigen menschlichen Gesellschaft möglichst absondern mußte, wird auch tract. יומא c. 1. §. 1. vorausgesetzt.
— 432. Z. 21 von oben lies „und letzteres den Sinn hätte" für „und den Sinn hätte."

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.